ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

HERAUSGEGEBEN VON DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT INNSBRUCK

79. BAND 1957

VERLAG HERDER WIEN

47859

Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis
und Erlaubnis des Ordensobern

Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Karl Rahner, Zur Theologie des Todes 1–44

J. A. Jungmann, Der liturgische Wochenzyklus 45–68

Hugo Rahner, Antenna crucis VI: Der Schiffbruch und die Planke des Heils 129–169

L. Hödl, Zum Streit um die Bußprivilegien der Mendikantenorden in Wien im 14. und beginnenden 15. Jahrhundert 170–189

E. Coreth, Vom Ich zum absoluten Sein. Zur Entwicklung der Gotteslehre Fichtes 257–303

B. Schneider, Petrus Canisius und Paulus Hoffaeus 304–330

H. Staffner, Die Lehre des hl. Augustinus über das Wesen der Erbsünde 385–416

A. M. Landgraf, Zum Werden der Theologie des 12. Jahrhunderts 417–433

Hugo Rahner, Die ‚Anwendung der Sinne' in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius von Loyola 434–456

KLEINERE BEITRÄGE

H. Schade, Die Libri Carolini und ihre Stellung zum Bild 69–78

K. Juhász, Ein ungarischer Bischof in Avignon 79–86

J. B. Bauer, Ad liberandum suscepturus hominem 87–88

L. Meier, Die Firmungslehre des Kilian Stetzing 190–200

F. Maass, Maria Theresia und der Josephinismus 201–213

K. Juhász, Lukas von Orév 331–335

A. Pechhacker, Wassein und Dasein in ihrem Gehalt 336–344

J. B. Bauer, Lepusculus Domini 457–466

N. Miko, Das Ringen um die kirchliche Union im ukrainisch-weißrussischen Raum 467–483

REZENSIONEN

J. Pohle-J. Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik II (F. Lakner) . 89–90

R. Haubst, Die Christologie des Nikolaus von Kues (E. Gutwenger) 90–93

P. Jordan, Der gescheiterte Aufstand (H. Pohl) 214–216

H. Mulert-E. Schott, Konfessionskunde (J. Felderer) 216–218

Th. Chary, Les prophètes et le culte (J. Hofbauer) 345–346

P. Sorokin, Fads and foibles in modern sociology (J. Schasching) 346–348

A. Baumstark, Nocturna laus (J. A. Jungmann) 348–351

P. Dörpinghaus, Die Abschiedsreden Jesu (P. Gaechter) 484–486

H. Crouzel, Théologie de l'image de Dieu chez Origène (H. Rahner) 486–488

A. Grillmeier, Der Logos am Kreuz (E. Lucchesi Palli) 488–489

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie 219–231

Altes Testament 352–360

Neues Testament 231–241

Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie 241–248
Dogmatik und Dogmengeschichte 94–108
Moral- und Pastoraltheologie 360–370
Sozialwissenschaft 116–124
Katechetik und Homiletik 108–116
Kirchengeschichte 490–496
Kirchenrecht 496–504
Liturgik 370–381
Aszetik und Mystik 248–252

Büchereinlauf 125–128; 253–256; 382–384; 505–509

Jahresregister 510–512

ZUR THEOLOGIE DES TODES

Von Karl Rahner S. J., Innsbruck

Wenn wir uns einige Gedanken zu machen versuchen über die Theologie des Todes, so sind einige Vorbemerkungen dazu unvermeidlich, damit die Aufgabe in ihrem Ziel und in ihrer Beschränkung nicht von vornherein mißverstanden wird.

Glaube und Theologie gehören gewiß zusammen. Aber sie sind nicht dasselbe. Glaube ist das Ja des ganzen Menschen zu der Botschaft Gottes, die der Mensch aus dem Munde der Kirche als das Wort Gottes selbst vernimmt. Theologie hingegen ist eine methodisch geführte Bemühung um ein reflexes Verständnis dessen, was als Botschaft Gottes gehört und gläubig angenommen wurde. Da das Wort Gottes nur dann gläubig angenommen werden kann, wenn es irgendwie verstanden wird, so ist Glaube nie ohne jedwede Theologie, und diese nie ohne Glaube, da sie das Hören des Wortes Gottes voraussetzt. Da aber Maß und Umfang des reflexen und in methodisch geleiteter wissenschaftlicher Arbeit erzielten Verständnisses der gehörten und geglaubten Botschaft Gottes sehr verschieden sein und in seiner Richtigkeit in verschieden hohem Grade von der Kirche garantiert sein kann, ist Glaube und Theologie doch nicht dasselbe. So entsteht für eine Studie über einen Gegenstand des Glaubens und der Theologie sofort zu Beginn eine methodische Schwierigkeit. Soll der katholische Theologe, wenn er z. B. eben gerade über den Tod sprechen soll, versuchen, in möglichster Reinheit nur das über den Tod zu sagen, was ausdrückliche und in der kirchlichen Verkündigung und in der Schrift unmittelbar greifbare Glaubensaussage ist, also nur das sagen, was er wirklich unmittelbar „gehört" hat, oder soll er auch versuchen, seinem Zuhörer einen Einblick zu geben in seine weitere theologische Arbeit, in der er — ohne unmittelbare Garantie des Gelingens durch die Schrift und das Lehramt der Kirche — versucht, noch besser zu verstehen, was er selbst „gehört" hat, also in jene weitere theologische Arbeit, die nach Feststellung der kirchlichen Glaubensaussagen erst noch beginnt und zu einem genaueren, die Einzelaussagen kombinierenden, sie mit anderen Erkenntnissen konfrontierenden und zu größerer begrifflicher Schärfe vordringenden Verständnis des im Glauben unmittelbar Gehörten vorzudringen? Sind diese beiden Aufgabemöglichkeiten wegen der grundsätzlichen Untrennbarkeit von Glaubensbotschaft und Theologie auch nur relativ und teilweise zu trennen, so sind sie doch nicht schlechthin gleich und stehen somit zur Wahl. Wenn wir uns auch bewußt sind, daß schon auch die erste Aufgabe, also die möglichst objektive Darstellung dessen, was die eigentlichen Glaubensquellen unmittelbar und ausdrücklich über den Tod sagen, groß genug wäre, so wollen wir doch das zweite Unternehmen versuchen, soweit das in einem so engen Rahmen möglich ist, also eine Theologie im eigentlichen Sinne des Wortes über den Tod. Und dies

vor allem, weil gerade bei unserem Gegenstand auf diese Weise ein Verständnis der kirchlichen Glaubensaussagen über den Tod gewonnen werden kann, das bei einem einfachen Bericht über diese ausdrückliche Glaubenslehre allein vielleicht nicht so groß wäre.

Unter Voraussetzung dieser Wahl seien vorsichtshalber kurz noch einige knappe Andeutungen gemacht über die Methode eines solchen Unternehmens. Der katholische Theologe geht bei seinen Überlegungen aus von den Lehren der Kirche, wie diese durch das kirchliche Lehramt in dessen ordentlicher oder außerordentlicher Verkündigung als Inhalt der Offenbarung in Schrift und Überlieferung dem Gläubigen und somit auch dem Theologen vorgelegt werden. Diese kirchenamtliche Lehre ist dem Theologen, wenn er sie einmal festgestellt hat (was natürlich für ihn auch schon eine wesentliche und je nach dem Gegenstand unter Umständen auch schwierige Aufgabe ist), eine einfachhin hinzunehmende eindeutige Voraussetzung seiner weiteren Arbeit. Ähnlich ungefähr wie für den theoretischen Physiker das Ergebnis des Experimentes, ist für den Theologen die kirchenamtliche Lehre eine Tatsache, von der aus er weiter nachdenkt, nicht eine Meinung, über die er disputiert. Wie sich der katholische Theologe zur Bestreitung dieser seiner Ausgangsbasis verhält und wie er diesen seinen Ausgangspunkt rechtfertigt, das ist eine Frage, die uns hier natürlich nicht weiter beschäftigen kann. Es ist aber unerläßlich, sich an diesen grundsätzlichen Ausgangspunkt katholisch theologischer Arbeit zu erinnern, der auch für eine katholische bibeltheologische Arbeit Voraussetzung ist, wenn das rechte Verständnis dessen, was über die Theologie des Todes gesagt wird, nicht von vornherein gefährdet werden soll. Es ist bei dieser Sachlage auch selbstverständlich, daß die „theoretische" Theologie über einen bestimmten Fragekreis sehr viel Dunkles, Unfertiges, Problematisches enthalten kann, auch wenn der Ausgangspunkt, nämlich die ausdrücklichen Daten der Kirchenlehre, so weit sie ohne weiteres greifbar sind, vielleicht verhältnismäßig einfach und klar ist, zumal eine solche „theoretische" Theologie über die Daten der kirchlichen Lehre nicht möglich ist ohne ausdrückliche oder stillschweigende, reflex bewußte oder nicht bewußte Zuhilfenahme außertheologischer, also metaphysischer Methoden, Begriffe, Einsichten und Theoreme. Das wird sich gerade auch in unserer Frage zeigen. Es darf daher auch nicht verwundern, daß auf weite Strecken hin das, was hier gesagt werden kann, mehr eine Inventarisierung von theologischen Fragen als von Antworten sein wird, ja sogar nur ein Bruchstück einer solchen Inventaraufnahme.

Noch etwas muß einleitend gesagt werden. Der Tod gehört zum Erschütterndsten im Menschenleben. Nicht umsonst kennzeichnet die Schrift die Situation des Menschen mit dem Wort, daß er in Finsternis und Todesschatten sitze (Lk 1,79). Die Erfahrung der Geschichte, die unsere ist, hat diese Todesschatten auch nur zu sehr auf uns fallen lassen. Und darum mag es vielleicht als ein zur Empörung reizendes Unternehmen erscheinen, diesen Tod in schein-

bar existentiell uninteressierter Weise umständlich mit einem komplizierten Apparat von metaphysischen Begriffen und theologischen Formeln beschreiben zu wollen, von ihm zu reden, scheinbar als sei er die harmloseste Sache des Menschen oder ein billiges Objekt, an dem philosophische und theologische Rabulistik sich ungehemmt austoben dürfe. Dieser Eindruck ist nicht zu vermeiden. Aber wenn wir den Tod um uns und in uns nicht bloß in dumpfer Resignation passiv erleiden wollen, wenn wir vielmehr als Menschen, die Geist sind, dem Schicksal des Todes wachen Herzens und sehenden Auges entgegengehen müssen und wollen, und wenn wir als Christen wissen sollen, daß es (wie Ignatius von Antiochien, Röm 6, 1 sagt) „schön für mich ist, hineinzusterben in Jesus Christus", dann ist auch eine Theologie des Todes, die die nüchterne Arbeit des Begriffes nicht scheut, bedeutsam und gut, auch wenn sie scheinbar das Erlebnis und die Erschütterung des wirklichen Todes verwandelt in ein gespenstisches Gespinst von Begriffen und Theologumena.

Wir beginnen somit unmittelbar die uns gestellte Aufgabe. Wir haben daher einerseits immer wieder zu fragen, welche Aussagen des christlichen Glaubens über den Tod sicher und klar greifbar sind. Wenn solche aufgezählt werden, ist damit keineswegs behauptet, daß, was als solche genannt werden, alles sei, was tatsächlich zum Inhalt des christlichen Glaubensbewußtseins über den Tod gehört. Es kann tatsächlich viel mehr dazu gehören. Aber dann ist es für den augenblicklichen Stand dieses Glaubensbewußtseins und der ausdrücklichen Verkündigung jedenfalls nicht so eindeutig vorhanden. Und umgekehrt: das, was wir sagen werden, gehört jedenfalls einmal zu diesem unmittelbaren Bestand kirchlicher Glaubensverkündigung unter der garantierenden Autorität des kirchlichen Lehramtes. Daran muß sich dann jeweils anderseits das anschließen, was wir vorhin in einem Vergleich die „theoretische" Theologie genannt haben. Wir gehen also methodisch immer wieder so voran, daß wir der Reihe nach fixe Daten der kirchlichen Glaubenslehre über den Tod kurz darstellen und bei jedem dieser Daten wenigstens ein Stück weit in die weitere theologische Problematik und Spekulation vorzustoßen versuchen, die sich aus je einem solchen Datum ergibt oder daran sich anknüpfen läßt. Dieses Vorgehen hat den Vorteil, daß so die Sätze der Glaubenslehre wenigstens einigermaßen genügend ausführlich und deutlich zur Aussprache kommen. Es hat den Nachteil, dessen wir uns wohl bewußt sind, daß damit eine wirkliche Systematik der Theorie des Todes, ein klar umrissenes, ausgewogenes und umfassendes Ganzes dieser Theologie nicht zustande kommen kann. Die ausdrückliche Kirchenlehre ist ja nicht unmittelbar von einem systematischen Bedürfnis getragen, sie ist sogar in der Weise, Akzentuierung usw., in der sie in dem augenblicklichen Stand die Offenbarung aussagt, von historischen Bedingtheiten abhängig, da es ja auch eine Entwicklung in der ausdrücklichen Aussprache des von Gott Geoffenbarten gibt. Wenn wir also die unmittelbaren

Daten der ausdrücklichen Glaubenslehre über den Tod zum Leitfaden unserer Überlegungen machen, kann ein systematisches Ganzes einer Theologie des Todes nicht leicht entstehen. Wir können gewissermaßen nur in kleinen Einzelunternehmen Vorstöße in ein nur undeutlich bekanntes Gebiet unternehmen, nicht aber dieses gleichmäßig kartographisch aufnehmen. Aber hier mehr bieten zu wollen, wäre vermessen: es ist einfach unmöglich aus Gründen der Sache selbst und des hier Möglichen. Wenn wir von vornherein den Versuch einer systematischen Darstellung der Theologie des Todes machen würden, wäre es überdies unvermeidlich, daß die ausdrückliche kirchliche Lehre zu sehr in den Hintergrund gedrängt würde und sich private theologische Theoreme noch mehr ungebührlich in den Vordergrund drängten, als es ohnehin schon geschehen muß und geschehen wird.

Nichtsdestoweniger ergibt sich auch so eine gewisse sachliche Gliederung. Unter den Sätzen der kirchlichen Lehre über den Tod finden sich nämlich offenbar solche, die jedem Tod eines Menschen zukommen, und wiederum andere, die den Tod in einer Weise qualifizieren, daß ihn derart nicht jeder Mensch stirbt. Die Schrift kennt z. B. den Tod des Sünders, den Tod, der ein Ausdruck und eine Folge der schuldhaften Verlorenheit des Menschen ist, und kennt wiederum ein Mitsterben mit Christus, in dem der Tod nicht mehr den Charakter einer Sündenstrafe hat. Es gibt also offenbar Aussagen dogmatischer Art über den Tod, die ihn betreffen, insofern er ein Vorkommnis ist, das allen gemeinsam und der existentiellen, d. h. heilsmäßigen und übernatürlichen Verfassung des Menschen vorausliegend ist. Und es gibt solche Aussagen, die den Tod; und zwar ihn selbst und darum in verschiedener Weise, bestimmen, je nach dem der Mensch, der ihn stirbt, in verschiedenem Verhältnis zu Gott steht. Daraus ergibt sich die erste und grobe Einteilung unserer Überlegungen. Wir haben zunächst jene existentiell neutralen Aussagen über den Tod zu betrachten, die ihn als allen gemeinsames Vorkommnis charakterisieren (I). Wir werden sodann den Tod betrachten, insofern er gerade das entscheidende Ereignis des sündigen Menschen ist, in dem die sündige Verlorenheit des Menschen ihren vollendeten Ausdruck und ihre rächende Strafe findet (II). Und wir werden endlich den Tod zu betrachten haben, insofern er der Höhepunkt der Aneignung des im Tode Christi begründeten Heiles ist (III).

I.

Was das Thema dieser ersten Betrachtung über den Tod angeht, so ergibt sich der Ablauf des Gedankenganges aus folgender Überlegung: Der Tod ist ein Vorkommnis, das in einem eben jetzt noch zu bestimmenden Sinne den ganzen Menschen betrifft. Der Mensch aber ist eine Einheit von Natur und Person, d. h. ein Wesen, das einerseits einen der personalen freien Entscheidung vorgegebenen Seinsbestand hat, der seine bestimmten Gesetze und somit seine

notwendige Entwicklung hat, und das anderseits über sich selbst frei verfügt, also endgültig das ist, als was es sich in seiner Freiheit verstehen will. Infolgedessen muß der Tod einen naturalen und einen personalen Aspekt haben. Der erste Aspekt ist in der kirchenamtlichen Lehre unter dem Stichwort des Todes als Trennung von Leib und Seele gesehen, der personale unter dem Satz, daß der Tod das definitive Ende des Pilgerzustandes des Menschen bedeutet. Wenn wir noch diesen beiden Betrachtungen ein kurzes Wort über die Allgemeinheit des Todes vorausschicken, dann ist der Gang unserer ersten Überlegung schon gegeben: die Allgemeinheit des Todes (1), Tod als Trennung von Leib und Seele (2), Tod als Vollendung des personalen Werdens des Menschen (3).

1.

Zunächst einmal gehört zu den Glaubensaussagen über den Tod die Aussage von seiner Allgemeinheit. Wenn wir von der Sonderfrage des Schicksals derjenigen Menschen absehen, die beim Eintritt der Weltvollendung in der Wiederkunft Christi leben und die nach Paulus ohne eigentlichen Tod in die Endgültigkeit ihrer verklärten Leiblichkeit hineinverwandelt werden (1 Kor 15, 51; 1 Thess 4, 14ff), so ist es eine Glaubensaussage, daß alle Menschen dem Gesetze des Todes unterstehen und auch tatsächlich sterben. So sehr derselbe Satz auch ein Satz einer induktiven Erfahrung zu sein scheint, so hat er doch durch seine Quelle, das offenbarende Wort Gottes, durch die eigentlich nicht selbstverständliche Ausdehnung auf jedwede denkbare menschliche Zukunft, und vor allem durch die Begründung, die er in dieser göttlichen Offenbarung erhält, einen ganz anderen Charakter als der scheinbar ganz gleich lautende Satz menschlicher Empirie. Er erhebt diese Aussage vom Tod über das dunkle Problem einer im Biologischen allein beheimateten Begründung der Todesnotwendigkeit, weil diese Allgemeinheit des Todes in der Offenbarung letztlich nicht in einer biologischen Notwendigkeit, sondern im Personalen des geistigen Menschen und in seinem Verhältnis zu Gott begründet wird. Weil jeder Mensch Sünder ist, darum stirbt jeder. Und umgekehrt: daran, daß jeder stirbt, kommt die Allgemeinheit der Sündenverfallenheit des Menschen zu ihrem härtesten Ausdruck in der Erfahrung des Menschen. Mag daher der Tod, rein biologisch gesehen, ein „Unfug" sein oder das biologisch innerlich notwendige Ende eines Lebendigen, das als solches eine geschichtliche Gerichtetheit und darum ein Ende hat, mag also die biologische Diskussion über die Ursache des Sterbens (des physiologischen Alterstodes), die ja noch längst nicht am Ende ist, ausfallen, wie sie mag, die Glaubensaussage über die unvermeidliche Allgemeinheit des Todes und deren Begründung werden davon nicht berührt. Weiß man „eigentlich" nicht, warum alles vielzellige Leben und besonders der Mensch stirbt, dann ist die Glaubensbegründung aus der sittlichen Katastrophe der Menschheit in ihrem Stammvater erst recht die einzige Begründung der schließlich doch nicht bestreitbaren Allgemeinheit des Todes, und

diese hat in ihrem theologischen Grund auch schon die Gewißheit, daß auch in alle Zukunft das Sterbenmüssen zu den notwendigen Daseinsmächten gehören wird, daß der Tod nie wird abgeschafft werden können. Läßt sich aber eine „natürliche" Begründung der Notwendigkeit und damit der Allgemeinheit des Todes geben (entweder in einer mehr chemischen Weise oder in einer eigentlich biologischen Weise im engsten Sinn, wobei im zweiten Falle freilich das Sterben nicht so sehr als bloßes Sterbenmüssen denn als Sterbenwollen zu sehen wäre), dann wird zur Rechtfertigung des Glaubens an die Allgemeinheit des Todes immer noch gesagt werden können, daß diese „natürlichen" Ursachen des Todes sich im paradiesischen Zustande des Menschen durch eine außerordentliche Gabe Gottes nicht hätten auswirken können, daß somit die Enthemmung der Ursachen des „natürlichen" Todes immer noch zurückgeführt werden kann auf eine Ursache in der geistig-sittlichen Geschichte des Menschen, und somit der Tod des Menschen in dieser Geschichte eine eigentliche und letzte Ursache hat, auch wenn die Exekution durch „natürliche" Ursachen geschieht. Wie sich die Allgemeinheit des Todes und die in dieser Allgemeinheit schon zur Erscheinung kommende Todesverfallenheit des Menschen, das Durchherrschtsein des ganzen menschlichen Lebens vom Tode im Leben des Menschen konkret auswirkt, welche positive und negative Bedeutung die darin ausgesprochene Endlichkeit des Menschen für das ganze Leben des Menschen hat, das kann hier nicht weiter verfolgt werden.

2.

Ist in der Glaubensaussage von der Allgemeinheit des Todes das Phänomen des Todes (wenn wir vom Grund der Allgemeinheit absehen) noch ganz äußerlich nach dem bloßen Umfange dieses Vorkommnisses gesehen, so kommt eine zweite Glaubensaussage über den Tod seinem Wesen schon näher, wenn sie auch immer noch den Tod des Menschen betrachtet, insofern der Mensch, unter Absehung von seinem spezifisch menschlichen, d. h. personalen Wesen, zu den organischen Lebewesen gehört. Die traditionelle Aussage der christlichen Verkündigung beschreibt in dieser Hinsicht den Tod als Trennung von Leib und Seele. Zwar ist, genau und sorgfältig gefragt, diese Beschreibung des Todes in der Schrift selbst nicht ausdrücklich greifbar. Denn wenn z. B. im AT, das ein Wissen um das Fortbestehen des Menschen nach dem Tode natürlich kennt, die Rede ist von der Rückkehr des Geistes zu Gott (Ekkl 12, 7), während der Leib zur Erde zurückkehrt, dann ist doch wohl damit ausdrücklich nur davon die Rede, daß Gott seinen belebenden Einfluß zurückzieht und der Mensch ins Grab steigt, nicht aber ausdrücklich ausgesagt (wenn es natürlich auch viel weniger geleugnet wird), daß die individuelle Geistseele sich vom Leibe trennt. Wenn wir das Wort vom „Aufgelöstwerden" als biblisches Wort im Ohr haben, so handelt es sich um den Einfluß einer Übersetzung, die ungenau ist. An den genannten Stellen (Phil 1, 23; 2 Tim 4, 6) ist in Wirklichkeit von einem „Heimkehren" die Rede. Aber die

Beschreibung des Todes als Trennung von Leib und Seele ist von den frühesten Kirchenvätern bis z. B. in den Katechismus Gasparris mit solcher Selbstverständlichkeit gebraucht, daß wir sie, theologisch gesehen, als die klassisch gewordene theologische Beschreibung des Todes anzusehen haben. Sie sagt auch über den Tod einiges Wesentliche aus. Einmal weist sie auf eine unbestreitbare Tatsache hin: das geistige Lebensprinzip im Menschen, die Seele, nimmt im Tod — einmal ganz vag und vorsichtig gesagt — ein anderes Verhältnis an zu dem, was wir den Leib zu nennen pflegen. Die Seele hält die Gestalt des Leibes gegenüber der übrigen Welt nicht mehr als abgegrenzte, ihre eigene selbständige, innere Gesetzlichkeit verfolgende Wirklichkeit zusammen, der Leib lebt nicht mehr, und in diesem Sinne können und müssen wir sagen: die Seele trennt sich vom Leib. Und da es eine Wahrheit des Glaubens (und wohl auch der Metaphysik) ist, daß die personale geistige Seele mit der Gestaltauflösung des Leibes nicht untergeht, sondern ihr geistig-personales Leben, wenn auch in einer ganz anderen Daseinsweise, behält, so wird auch diese Tatsache durch die Beschreibung des Todes als Trennung von Leib und Seele bildhaft deutlich ausgesprochen, weil das Wort Trennung das Weiterbestehen des Getrennten mit einschließt. In dieser zweifachen Hinsicht ist zweifellos eine wesentliche Rechtfertigung dieser traditionellen Deskription des Todes gegeben.

Nichtsdestoweniger werden wir auch als Theologen sagen dürfen, daß diese Deskription eben eine Deskription, nicht eine das eigentliche Wesen des Todes treffende Definition des Todes ist und Raum läßt für sehr bedeutsam differenzierende Aussagen.

Sie ist keine metaphysischen oder theologischen Ansprüchen genügende Wesensdefinition des Todes. Denn sie schweigt sich völlig aus über die Eigenart des Todes, insofern er ein Vorkommnis gerade des Menschen und zwar als eines Ganzen und als einer geistigen Person ist. Selbst wenn und gerade dann, wenn diese Deskription für das biologisch gesehene Ableben des Menschen oder eines Tieres zutreffend gehalten werden könnte, würde sie die Eigenart des menschlichen Todes nicht zum Ausdruck bringen. Denn wie noch zu sagen sein wird, stirbt der Mensch, d. h. für ihn als Ganzes, also auch für seine „Seele" geschieht beim Tode etwas Wesentliches: die Endgültigkeit seiner freien personalen Auszeugung, welche Endgültigkeit wohl zweifellos nicht nur als „bei" oder „nach" dem Tode eintretend zu begreifen ist, sondern als inneres Moment des Todes selber. Das aber, also das den Tod als menschlichen entscheidend charakterisierende Moment bringt die Rede von der Trennung von Leib und Seele nicht zum Ausdruck. Es wäre nun weiterhin unerläßlich, die Frage zu beantworten: Trennt sich die Seele oder wird sie getrennt? Anders ausgedrückt: ist diese Trennung ein Ergebnis ihrer eigenen tieferen Dynamik auf ihre Vollendung hin, oder ihr Widerfahrnis, das ihr schlechthin gegen ihre eigene Wesenstendenz zustößt? Auch dies ist in der klassischen Deskription des Todes unausgesprochen.

Und weiter: diese Deskription ist unzureichend, weil der Begriff der Trennung dunkel bleibt und Raum für sehr bedeutsame differenzierende Aussagen läßt. Wenn nämlich die Seele mit dem Leib vereinigt ist, dann hat sie offenbar eine Beziehung zu jener Ganzheit, deren Teil der Leib ist, zu jener Ganzheit, die die Einheit der materiellen Welt ist. Diese Einheit der Welt aber ist sowohl metaphysisch (d. h. von einer scholastischen Metaphysik der *materia prima* und von einer Metaphysik des sehr analogen Begriffs des materiellen „Einzelnen" her betrachtet) wie von einer spekulativen Naturphilosophie her weder eine bloß gedankliche Summe von Einzeldingen noch als bloße Einheit einer äußeren gegenseitigen Einwirkung der Einzeldinge aufeinander aufzufassen. Es ist in diesem Zusammenhang nicht möglich, diese realontologische Einheit der Welt in ihrem transempirischen Wesen kategorial näher zu bestimmen. Hat aber die Seele auf jeden Fall durch ihre substantielle Einheit mit dem Leib als dessen Wesensform einen Bezug auch zu dieser wurzelhaften Einheit der Welt, so entsteht die Frage: Bedeutet die Trennung von Leib und Seele im Tode auch die schlechthinige Aufhebung dieses Weltbezugs, so daß die Seele schlechthin weltjenseitig, akosmisch wird, oder ist diese Aufhebung ihres die Leibgestalt gegen die Gesamtwelt abgegrenzt aufrecht- und zusammenhaltendes Leibverhältnisses erst recht gerade ein tieferes und umfassenderes Sichöffnen und Sich-durchsetzen dieses ihres allkosmischen Weltbezuges? Mit anderen Worten: Wird im Tod die Seele des Menschen schlechthin weltjenseitig, oder gerät sie gerade darum in eine größere Nähe und innere Bezogenheit zu jenem schwer faßlichen, aber doch sehr realen Grund der Einheit der Welt, in dem alle Dinge der Welt zusammengebunden sind und schon vor ihrer gegenseitigen Einwirkung untereinander kommunizieren, weil sie ihre leibliche Einzelgestalt nicht mehr festhält? Diese Frage ist wohl in der Theologie und in einer christlichen metaphysischen Anthropologie ungewöhnlich. Denn fast selbstverständlich wird die Trennung von Leib und Seele als ein A-kosmisch-Werden der Geistseele aufgefaßt, weil man instinktiv — oder sagen wir besser: neuplatonisch — das nach der Glaubenslehre tatsächlich im Tod geschehende Kommen der Seele vor Gott als konträren Begriff zu einer Weltlichkeit der Geistseele auffaßt, als ob die Unbezüglichkeit zur Materie und die Nähe zu Gott im selben Verhältnis wachsen müßten. Ist einmal aber die metaphysische und religiöse Problematik dieser stillschweigenden Voraussetzung erkannt und entwindet man sich so der 2000jährigen Gewöhnung an dieses neuplatonische Aufstiegs-Denkschema, dann wird die Denkbarkeit der zweiten genannten Möglichkeit des Wortes Tod als Trennung von Leib und Seele näherrücken. Und man wird geneigt sein und es auch für theologisch unbedenklich halten, sich für diese zweite Möglichkeit zu entscheiden.

Die Gründe dafür sind sowohl ontologischer (naturphilosophischer) wie auch theologischer Art. Sie können hier nur ganz kurz angedeutet werden. Schon die altscholastische Lehre über das

Verhältnis von Leib und Seele faßt die Information des Leibes nicht auf als einen von der Seele selbst verschiedenen Akt akzidenteller Art, nicht als eine Tätigkeit der Seele, sondern als einen substantiellen „Akt" der Seele, als die Wirklichkeit der Seele selbst, insofern ihr eigenes substantielles Sein der materiellen Wirklichkeit eingestiftet ist, also als einen „Akt", der von ihr nicht real verschieden ist. Dieser Akt könnte also schlechthin nur aufhören mit dem Aufhören der Seele selbst. Dementsprechend lehrte auch die alte, streng thomistische Metaphysik der Geistseele eine auch nach dem Tode bleibende transzendentale (d. h. unmittelbar schon mit dem Wesen der Seele gegebene) Bezogenheit der menschlichen Geistseele auf die Materie. Man braucht eigentlich diese Lehre nur wirklich ernst zu nehmen, und Materie in einem ontologisch exakteren Sinn zu nehmen, der nicht zu eindeutig an der konkreten Leibgestalt orientiert ist, dann ist die hier empfohlene Auffassung auch in dieser im strengen Thomismus traditionellen Lehre gegeben. Wenn wir weiter die heute sich anbahnende Auffassung der Lebensentelechien und ihres Verhältnisses zur Materie betrachten, eines Verhältnisses, das in den letzten meta-empirischen Grund des Materiellen hinunterreicht und die Entelechien der untermenschlichen Lebewesen nicht nur ein nachträgliches Ordnungsprinzip einer schon fertigen anorganischen Materie und ihrer chemischen und maschinellen Zusammenordnung sein läßt, wenn wir ferner den (wenigstens teilweise) überindividuellen Charakter der untermenschlichen Entelechien betrachten, dann sind wir wohl nicht mehr imstande, den Tod im untermenschlich-Lebendigen als ein einfaches Aufhören einer Entelechie zu betrachten (wie es die bisherige scholastische Naturphilosophie tat), sondern können den Tod im untermenschlichen Lebensbereich nur als ein Aufgeben des entelechialen Einflusses an einer bestimmten Raum-Zeit-Stelle der Welt bei fortdauerndem Eingestiftetbleiben dieser entelechialen Potenzen in der Welt betrachten. Dann aber wird man etwas Analoges auch vermuten dürfen hinsichtlich des Verhältnisses der menschlichen Geistseele zur Welt, trotz ihres wesentlich individuelleren Wesens im Vergleich zu den Entelechien des untermenschlichen Lebens, da die Geistseele wirklich auch Lebensentelechie ist, wenn ihr Sinn auch nicht darin restlos aufgeht. Sie wird also im Tode nicht a-kosmisch, sondern all-kosmisch werden, wenn wir einmal so sagen dürfen. Die Frage, ob nicht auch einzelne parapsychologische Erscheinungen unter den gemeinten Voraussetzungen leichter zu deuten wären, sei nur eben gestellt. Natürlich kann dieser gesamtkosmische Weltbezug des menschlichen Geistes, den er immer hat und auf den hin er sich im Tode öffnet, nicht so aufgefaßt werden, als ob durch ihn die Gesamtwelt „Leib" je dieser Seele würde, wie ihr eigener Leib eben ihr Leib war, als ob eine substantielle Information der Welt in ihrer raumzeitlichen Eingefaltetheit durch die Seele eintrete, wie eine solche Information der metaphysisch-scholastische Begriff für das Verhältnis der Seele zum Leib ist. Natürlich handelt es sich auch nicht

um eine „Allgegenwart" der Seele im Gesamtkosmos, schon deshalb nicht, weil ja die Seele ihre bestimmte Raum-Zeit-Stelle innerhalb dieser Welt und des gegenseitigen Einzelbezuges der Einzeldinge als solcher untereinander aufgibt und darum in dieser Dimension nicht plötzlich „überall" gedacht werden kann. Aber wenn man bedenkt, daß schon zu Lebzeiten der geistbeseelte Leib zur Welt hin ein offenes System ist, daß es naturphilosophisch nicht so einfach ist, den Leib des Menschen gerade an seiner Haut aufhören zu lassen, wenn man bedenkt, daß die Geistseele durch ihre Leiblichkeit sich schon immer grundsätzlich der Gesamtwelt geöffnet hat, daß sie also nie verschlossene fensterlose Monade ist, sondern schon immer mit dem Ganzen der Welt kommuniziert, dann wird man einen solchen all-kosmischen Weltbezug des Geistes nicht von vornherein als undenkbar ablehnen können, so schwer dessen ontologische Bestimmung innerhalb unseres überkommenen ontologischen Begriffsapparates auch sein mag und so wenig unsere bildhaften Denkschemata einer solchen Sache gegenüber schon eintrainiert sind. Ein solcher Weltbezug könnte dann auch, ohne daß er zu einem Verhältnis wie dem zwischen Seele und eigenem Leib übersteigert wird, wohl bedeuten, daß die so im Tode durch Aufgabe ihrer abgegrenzten Leibgestalt sich dem All öffnende Seele irgendwie das Ganze der Welt und zwar gerade auch als des Grundes des personalen Lebens der anderen als leib-geistigen Wesen mitbestimmt. Nicht nur — wie dies ja unmittelbar eigentlich zu den Daten der Glaubenslehre gehört — dadurch, daß für Gott die sittliche Qualität des Einzelnen (vollendeten) Menschen für das Verhalten Gottes zur Welt und allen anderen Einzelnen mitbestimmend ist, sondern auch so, daß eine unmittelbare, innerweltlich sich vollziehende Auswirkung von Einzelperson, die im Tod all-kosmisch wird, durch ihren real-ontologischen und offen werdenden Weltbezug auf die Welt als Ganzes eintritt.

Die theologischen Gründe für die hier vorgeschlagene Deutung des Todes als Trennung von Leib und Seele, müssen hier noch kürzer angedeutet werden. Zunächst einmal würde in einer bibeltheologisch und metaphysisch vertieften Lehre von den Engeln es sich wohl nahelegen, daß auch den Engeln im Voraus zu ihrer existentiell-geistigen Entscheidung und Selbstbestimmung und im Voraus zu Einzeleinwirkungen von effizienter Ursächlichkeit auf einzelne Dinge der Welt ein zu ihrem Wesen und zum konkreten Wesen der Welt gehöriger Bezug auf das Ganze der Welt (wenn auch in verschiedener Richtung) dauernd gehört. Sie wirken nicht nur ab und zu (gleichsam aus einem bloß sporadisch erfolgenden eigenen Entschluß heraus) auf die Welt ein, sondern sie gehören dauernd und bleibend (trotz, nein eher wegen ihrer Unleiblichkeit) zur Welt auf Grund der eigenen Wesensstruktur. Sie sind wirklich Prinzipien (*ἀρχαί, κύριοι, κυριότητες, ἐξουσίαι, στοιχεῖα τοῦ κόσμου, κοσμοκράτορες, δυνάμεις*: Kol 1, 16; 2, 10; 2, 15; 1 Petr 3, 22; Eph 1, 22; 3, 10, 6, 12; Jud 6; 1 Kor 8, 5; 2 Petr 2, 10; Gal 4, 3. 9; Kol 2, 8. 20; Apok 14, 10) der Welt, Urgründe der Welt

(gerade dort und so, wo und wie es „natürlich", mit „rechten Dingen" in der Welt zugeht) und aus diesem ihrem wesenhaften Weltbezug heraus wirken sie. Wenn es aber somit — theologisch gesehen — einen solchen allkosmischen naturalen Weltbezug geistig-personaler Wesen gibt, dann ist es nicht von vornherein als eine sonst nicht vorkommende Vorstellung abzulehnen, daß das geistig-personale Prinzip im Menschen eine solche real-ontologische Bezogenheit zur Welt besitzt, die im Tode nicht aufgehoben, sondern erst recht in einen offenen und das Ganze der Welt umfassenden, nicht mehr durch die einzelne Leibgestalt vermittelten Bezug hinein sich vollendet. Die Lehre vom Fegfeuer, d. h. die Lehre von einer noch nach dem Tode, wenn auch in der Richtung der endgültigen diesseitigen Entscheidung erfolgenden Ausreifung des Menschen durch zeitliche Sündenstrafen, d. h. durch das Ausleiden des Rückstoßes der Welt auf die nicht ganz richtige sittliche Haltung des Menschen, diese Lehre vom Fegfeuer (in ihrer eben angedeuteten, hier nicht weiter begründbaren Interpretation[1]) läßt sich viel leichter verstehen und deuten, wenn man voraussetzt, daß das Leibfreiwerden der Seele im Tod nicht ein schlechthiniges Entnommensein der Seele aus der Welt bedeutet, sondern daß die Seele auch nach der und durch die Aufgabe ihrer Leibgestalt in ihrer sittlich frei getätigten Selbstbestimmung unverhüllter und schärfer ihre Harmonie und Disharmonie mit der objektiven rechten Struktur der Welt erfährt und umgekehrt diese mitbestimmt. Dabei ist noch folgendes zu bedenken: Nach kirchlicher Lehre bedeutet Fegfeuer die post-mortale Straffolge der läßlichen Sünden. Für eine thomistische Metaphysik des Menschen sind aber solche Sünden nur in einem materiellen Wesen möglich, d. h. in einem Wesen, das auf Grund seiner Materialität, die sich bis zu einem gewissen Grad der personalen Selbstbestimmung immer versagt, auch zu Akten fähig ist, die keine totale Verfügung der Person über ihre Gesamtexistenz bedeuten. Wenn läßliche Sünde (natürlich nur in ihrer Möglichkeit) Folge der Leiblichkeit ist, ist es dann nicht naheliegend, daß das Ausleiden der Folgen der läßlichen Sünden als Bedingung ihrer Möglichkeit ebenfalls eine, wenn auch nach dem Tod wesentlich andersgeartete „Leiblichkeit" des Menschen voraussetzt? Weiter: die Auferstehung des Fleisches am Ende der Weltzeit ist ein Dogma des Glaubens. Wäre aber der Tod (der aus bald zu besprechenden Gründen nicht bloß als ein a-teleologisches „Leiden" des Menschen, nicht bloß als zerstörerisches Geschick von außen aufzufassen ist, sondern auch der Vollzug des Endes ist, auf das der Mensch positiv hinstrebt, wenn auch der konkrete Tod dieses Ende von innen in einer Weise vollzieht, daß er auch den Charakter einer Strafe haben kann und hat)

[1] Vgl. dazu einige Hinweise in meinen Aufsätzen: Bemerkungen zur Theologie des Ablasses (Schriften zur Theologie II, Einsiedeln 1955, 185–210; bes. 204ff); Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychotherapie (a. a. O., 279–297); Beichtprobleme (Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1956, 227–245, bes. 240ff).

als solches positiv angestrebte Ende, als Ziel nur ein gänzliches Leibfreiwerden und schlechthiniges Ausziehen aus der Welt, so wäre nicht mehr recht einzusehen, wie die Auferstehung des Leibes noch ein von der Seele selbst erstrebtes positives Moment an der Vollendung des Menschen und auch seines personalen Geistprinzips sein könnte. Umgekehrt aber könnte man aus dem Gedanken heraus, daß eine solche neue Gewinnung einer Leibgestalt in der Auferstehung natürlich nicht gedacht werden darf als Aufgabe jener durch den Tod erreichten, reinen Offenheit des Geistes auf die Welt als Ganzes, ein grundsätzliches Verständnis gewinnen für die Verklärungseigenschaften des auferstandenen Leibes, wie sie in den Offenbarungsurkunden (1 Kor 15) angedeutet werden. Denn die verklärte Leiblichkeit, von der die Offenbarung spricht, deutet doch irgendwie in die Richtung, daß der Leib nicht nur eine vollendete Plastizität für den übernatürlich vollendet begnadeten und vergöttlichten Geist des Menschen erhält, sondern auch, daß Leibgestalt einerseits und Verschlossenheit gegen andere Raumgebundenheit anderseits nicht mehr zusammenfallen, sondern die den Geist konkret erscheinen lassende Leiblichkeit trotz ihrer Konkretheit offen bleibt für das freie und ungehinderte In-Beziehung-Bleiben und -Treten mit allem. Der Verklärungsleib scheint so zu reinem Ausdruck der bleibenden Allweltlichkeit der verklärten Person zu werden. Andere theologische Gründe für die angedeutete einschränkende oder verschiebende Auffassung des Todes als Trennung von Leib und Seele müssen hier der Kürze halber übergangen werden. Auf einen kommen wir später noch zurück, wenn die erlösende Wirkung des Todes Christi für die Welt gestreift werden muß.

Wir sind in der Entfaltung der theologischen Aporetik der traditionellen Deskription des Todes als Leib-Seele-Trennung etwas ausführlicher geworden. Wir brechen hier wieder ab und wenden uns wieder der Aufzählung jener Aussagen über den Tod zu, die in der Glaubensüberlieferung unmittelbar greifbar sind.

3.

Die dritte Glaubensaussage, die den Tod auch noch unter einem formalen, nicht existentiellen Aspekt betrachtet, diesmal aber nicht so sehr vom Menschen als Natur, sondern als Person, ist diese: mit dem leiblichen Tod des Menschen endet definitiv der Pilgerstand des Menschen, wie die Theologie zu sagen pflegt. Mit dem Tod tritt für den Menschen auch als geistig-sittliche Person eine Endgültigkeit und Vollendung ein, die seine im leiblichen Leben getätigte Entscheidung auf Gott hin oder von Ihm weg zur endgültigen macht (Dz. 457. 464. 493a. 530f. 693. — Jo 9, 4; Lk 16, 26; 2 Kor 5, 10). Mit dieser Glaubensaussage ist nicht jede „Weiterentwicklung" des Menschen nach seinem Tod ausgeschlossen, noch eine starre unlebendige Auffassung des jenseitigen Lebens des Menschen mit Gott vorausgesetzt. Schon die Lehre vom

Reinigungsort und von der noch ausstehenden Auferstehung des Leibes und von der künftigen Vollendung des gesamten Kosmos beinhaltet eine „Weiterentwicklung" des Menschen auf seine Vollendung in jeder Hinsicht. Selbstverständlich kann auch darüber hinaus auch nach der Gesamtvollendung das ewige Leben des verklärten Geistes in der unmittelbaren Gemeinschaft mit dem unendlichen Gott in gewisser Weise nicht anders gedacht werden als eine unendliche Bewegung des endlichen Geistes in das Leben dieses Gottes hinein. Aber die Glaubensaussage von der definitiven Beendigung des Pilgerstandes durch den Tod bedeutet (abgesehen von der Fortdauer der personalen bewußten Existenz des Menschen), daß die sittliche Grundentscheidung, die der Mensch in der diesseitigen Zeitlichkeit seines leiblichen Lebens in Freiheit gezeitigt hat, im Tode endgültig wird. Diese Glaubenslehre bedeutet ein radikales Ernstnehmen dieses Lebens. Es ist wirklich geschichtlich, d. h. einmalig, unwiederholbar, von einer unaufhebbaren, nicht mehr rückgängig machbaren Bedeutung, es ist eingespannt zwischen einem echten Anfang und ein echtes Ende, d. h., es hebt einmal an, ohne daß dieser Anfang nur das nach rückwärts wieder auflösbare Resultat einer vorausgehenden Konstellation der Wirklichkeit ist, es hebt durch Schöpfung an, und es endet so, daß der in Freiheit getätigte Zustand nicht nur wieder ein vorläufiges, prinzipiell Überholbares, ein ins Unbestimmte weiter und auch ins Gegenteil Unwandelbares wäre. Es gibt keine ewige Wiederkehr aller Dinge, sondern nur eine einmalige Geschichte; es gibt keine Seelenwanderung, für die jedes Leben nur vorläufiger, auch bis ins Letzte revidierbarer Versuch ist, der noch einmal — besser oder schlechter — unternommen werden könnte. Der Mensch teilt nicht das unaufhörliche Auf und Ab, den wenigstens scheinbar immer aufs neue wiederholbaren Kreislauf der Natur, sondern es ist gerade umgekehrt: Weil der Mensch wesentlich einmalige Geschichte ist, darum hat auch die untermenschliche Natur im Letzten eine Geschichte, einen Anfang durch Schöpfung und auch ein definitives Ende in der Verklärung der Gesamtschöpfung vor Gott. Die Weltgeschichte und die Geschichte des geistig-personalen Einzelnen, die Zeit also in ihrem Wechsel und ihrer Veränderung ist nicht dadurch eine Spiegelung des Ewigen und seiner ewigen und doch lebendigen Unendlichkeit, daß sie ewig unfertig ins Unbestimmte sich selber weiterzeugt in Augenblicken, von denen jeder gleich bedeutsam und, weil grundsätzlich revidierbar, in gleicher Weise gleichgültig ist. Die Zeit ist ein einmaliger Vorgang, der, durch die freie unzeitliche Schöpfungstat Gottes in seinem Anfang gesetzt und in seinem ganzen Verlauf von dieser Schöpfungstat abhängig bleibend, in eindeutiger, wenn auch uns, den Zeitlichen, verborgener Weise, auf einen ganz bestimmten, endgültigen und unaufhebbaren Endpunkt sich hinbewegt, in dem die Gesamtwirklichkeit je nach ihrer Art, einmal, in einer für uns näher nicht vorstellbaren Weise und in geschöpflicher Art, teilnehmen wird an der Ewigkeit Gottes, die nicht „schlechte" Ewigkeit, sondern die Fülle der Wirklichkeit in

der absoluten, nicht in einem Nacheinander zerstückelnden Einheit und Ganzheit ist. Und in diese christliche Zeitlichkeit als echte Geschichtlichkeit, als innerlich sich vollendende, endliche Zeitlichkeit des Gesamtkosmos ist auch das diesseitige Leben des Einzelnen eingegliedert. Und diese seine geschichtliche Zeitlichkeit verläuft eindeutig zwischen dem Zeitpunkt seines Entstehens und dem seines biol gischen Todes. Und mit diesem Tod erreicht der Mensch grundsätzlich seine endgültige Verfassung. Der Tod ist für ihn weder das Ende seines Seins noch ein bloßer Übergang aus einer Daseinsform in eine andere, die mit der bisherigen das Wesentliche gemeinsam h tte, nämlich die unabgeschlossene Zeitlichkeit, sondern ist der Anfang der Ewigkeit, wenn und soweit man bei diesem Ewigen überhaupt noch von einem Anfang sprechen kann. Die geschaffene Gesamtwirklichkeit, die Welt, wächst in und durch die leibgeistigen Personen, deren „Leib" sie gewissermaßen ist, durch deren Tod langsam in ihre eigene Endgültigkeit hinein, so sehr dennoch auch diese ihre von innen her ausreifende Vollendung (wie die des einzelnen Menschen) in einer verhüllten dialektischen Einheit gleichzeitig Abbruch und Ende von außen ist durch einen unberechenbaren Eingriff Gottes von außen, durch sein Kommen zum Gericht, dessen Tag niemand weiß.

An diese Glaubenslehre knüpft sich beim Versuch einer genaueren Präzision eine Frage, über deren Beantwortung auch die katholischen Theologen sich nicht einig sind, obwohl für die genauere Erfassung des Wesens des Todes selbst viel davon abhängt. Die Frage ist die: Ist die Endgültigkeit der freigezeitigten Ausprägung des personalen Seins des Menschen ein inneres Wesensmoment am Tod selbst oder ist sie nur (wenn auch sinnvoll) von Gott selbst frei mit dem Tod verknüpft, obwohl der Tod von sich selbst her eine solche Verendgültigung des Menschen nicht notwendig mit sich bringt? Die Frage noch konkreter gestellt: Macht Gott den Tod zum Gericht, weil der Mensch im Tod und durch ihn seine Endgültigkeit selber getätigt hat, oder folgt — weil Gott es so gesetzt hat — auf den Tod das Gericht so, daß dieses vom Tod verschiedene Gericht und die in diesem Gericht durch Gott gegebene endgültige Seligkeit oder Unseligkeit erst die Endgültigkeit der personalen Haltung hervorruft, die durch den Tod als solchen noch nicht gegeben wäre?

Diese Frage ist auch darum von theologischer Bedeutung, weil sie sachlich identisch ist mit der Frage: Ist die definitive Verwerfung durch Gott im Gericht darum endgültig, weil der Mensch von sich aus im Tod die Endgültigkeit seiner Ablehnung Gottes selber gewirkt hat, oder kann und will darum der Mensch der unseligen Endgültigkeit nicht zu Gott zurückkehren, weil ihn Gott endgültig verworfen hat? Wir glauben, daß mit einer Auffassung, die schon bei Johannes Damaszenus nachweisbar ist und dann z. B. in Thomas einen gewichtigen Vertreter hat, zu sagen ist: die Endgültigkeit der personalen Lebensentscheidung ist ein inneres Moment am Tod als der geistig-personalen Tat des Menschen selbst.

Und wenn wir diesen Satz aus theologischen Gründen aufstellen, auf die wir hier nicht näher eingehen können, so hat dieser Satz sein Recht und seine Begründung, selbst wenn er in seiner metaphysischen Analyse des Endes einer geistig-leiblichen Person nicht stringent nachweisbar wäre. Eines freilich setzt diese Ansicht voraus: Wenn dieser Satz: der Tod ist aus seinem eigenen Wesen heraus die personale Selbstvollendung, der „eigene Tod", zu recht bestehen soll, dann muß der Tod nicht bloß ein passiv hingenommenes Widerfahrnis sein (obwohl er dies offenbar auch ist), ein biologisches Vorkommnis, dem der Mensch als Person machtlos und äußerlich gegenübersteht, sondern er ist auch zu begreifen als Tat des Menschen von innen, und zwar, wohlverstanden, wirklich der Tod selbst, nicht bloß eine ihm selbst noch äußerlich bleibende Stellungnahme des Menschen zu ihm.

So wie der Mensch Geist und Materie, Freiheit und Notwendigkeit, Person und Natur ist, so muß auch sein Tod diese real-ontologische Dialektik, die mit dem innersten Wesen des Menschen gegeben ist, an sich tragen. Wenn der Tod das Ende des ganzen Menschen ist, d. h. wenn das Ganze des Menschen irgendwie zu einem Abschluß jener Zeitlichkeit kommt, die für das Leben des Menschen charakteristisch ist und eben im Tod beendet wird, dann muß dieses Ende den Menschen in seiner ganzen Wirklichkeit betreffen, also auch seine Seele. Nicht in dem Sinne natürlich, daß sie zu sein aufhört, sondern in dem gesagten Sinn, daß sie im Tod zur Vollendung ihrer personalen Selbstauszeugung kommt und zwar nicht bloß durch ein passives Widerfahrnis von ihrem biologischen Leben her, sondern durch ihre eigene personale Tat. Der Tod muß also beides sein: das Ende des Menschen als Geistperson ist tätige Vollendung von innen, ein aktives Sich-zur-Vollendung-bringen, aufwachsende, das Ergebnis des Lebens bewährende Auszeugung und totales Sich-in-Besitz-nehmen der Person, ist Sich-selbst-gewirkt-haben und Fülle der frei-getätigten personalen Wirklichkeit. Und der Tod des Menschen als Ende des biologischen Lebens ist gleichzeitig in unauflösbarer und das Ganze des Menschen betreffender Weise Abbruch von außen, Zerstörung, Parzenschnitt, Widerfahrnis, das den Menschen unberechenbar von außen trifft, so daß sein „eigener Tod" von innen durch die Tat der Person selbst gleichzeitig das Ereignis der radikalsten Entmächtigung des Menschen ist, Tat und Leiden in einem. Und es ist bei der substantiellen Einheit des Menschen, wenn diese wirklich ernst genommen wird, nicht möglich, diese beiden Seiten des einen Todes einfach auf Seele und Leib des Menschen zu verteilen, und so das eigentliche Wesen des menschlichen Todes aufzulösen. Was diese real-ontologische, dialektische Einheit von Tat und Leiden, von aktiver Selbstvollendung von innen und passivem Beendetwerden von außen, die einfach beide zum Phänomen des Todes gehören, konkret für den Menschen bedeutet, kann sich erst zeigen, wenn wir fragen, inwiefern nach der Glaubenslehre der Tod mit der Sünde als einer wirklichen Ursache etwas zu tun hat.

II.

Der Mensch ist die seltsame und doch innige Einheit von personalem freien Geist und Materie. Und darum ist sein Tod, das war das wichtigste Ergebnis unserer ersten Überlegung, die Einheit von Ende und Vollendung. D. h., der Mensch beendet sein zeitliches, leibliches Leben durch die „Trennung" von Leib und Seele, und in diesem Vorgang vollzieht sich auch die personale Vollendung von innen, in der der Mensch das gesammelte Ergebnis seiner eigenen Lebenstat zur Endgültigkeit bringt. Insofern der Tod das von außen her zustoßende Ende seines leiblichen Lebens ist, wird er in den Glaubensquellen als Trennung von Leib und Seele charakterisiert; insofern er personale Vollendung bedeutet, heißt er in denselben Glaubensquellen Ende des Pilgerzustandes. Die genauere Auslegung des Wortes von der Trennung von Leib und Seele ergab, daß diese Trennung nicht zu denken ist als ein völliges Entnommensein der geistigen Wirklichkeit des Menschen aus der Welt, sondern vielmehr als ein Offenwerden und eine durch eine raum-zeitlich begrenzte Leibgestalt nicht mehr vermittelte Bezogenheit dieser geistigen Wirklichkeit auf die Welt in ihrer inneren Einheit. Dadurch aber war auch (wenn das auch vielleicht nicht sehr ausdrücklich hervorgehoben wurde) die innere Einheit und Verbindbarkeit der beiden grundlegenden Aussagen über den Tod deutlicher geworden. Wenn eine innere Bezogenheit des personalen Prinzips im Menschen auch im Tod bestehen bleibt, ja gerade sich darin vollendet, dann ist leichter einzusehen, daß der Gesamtertrag des menschlichen Lebens, das ja auch als geistig-persönliches sich im Materiellen vollzog, auch im Tod bewahrt bleibt und sich einmal in der Auferstehung des Fleisches wieder in einer konkreten Leiblichkeit zur Darstellung bringen wird. Das war ungefähr das Ergebnis des ersten Teiles unserer Überlegungen.

Wir gehen nun auch methodisch so voran, daß wir die weiteren Einsichten über das Wesen des Todes nicht aus einem spekulativen Grundgedanken heraus entwickeln, sondern wieder zunächst bei einer unmittelbar in der Glaubensverkündigung der Kirche greifbaren Aussage einsetzen. So ist die vierte Aussage, die wir nach dem Satz von der Allgemeinheit des Todes, vom Tod als Trennung von Leib und Seele und vom Tod als Ende der Pilgerschaft des Menschen zu behandeln haben, die Glaubensaussage, daß der Tod eine Folge der Sünde ist. Wir haben nun also diese Wahrheit zu betrachten: unser Tod als Tod Adams, als Tod des Sünders.

Die unmittelbar greifbare Glaubenshinterlage stellt also fest: der Tod, so wie ihn der Mensch tatsächlich konkret und allgemein erleidet, steht in der gegenwärtigen Heilsordnung in einem ursächlichen Zusammenhang mit der Sünde, vor allem der Sünde, die das Haupt und der Stammvater des gesamten Geschlechtes der Menschen als dieses Haupt begangen hat. Der ursprüngliche Mensch war nach dem Zeugnis der Schrift geschaffen worden mit der Möglichkeit, nicht zu sterben. Der Mensch der konkreten Ord-

nung stirbt, weil er in dem einen Haupt und Stammvater, dem ersten Menschen, durch dessen freie Abkehr von Gott die ursprüngliche Gerechtigkeit, d. h. die innere, sein ganzes geistiges Wesen bis in seine Leiblichkeit hinein überformende, gnadenhafte Gottverbundenheit verloren hat. Der konkrete Tod des Menschen ist somit sichtbar machender Ausdruck für diese im Anfang der geistig-sittlichen Menschheitsgeschichte geschehene Zerfallenheit des Menschen mit Gott im Grunde seines Wesens. Weil er das göttliche Leben in der gnadenhaften Einheit mit Gott verloren hat, darum zerfällt auch das, was sein irdisches Dasein ausmacht; seine Todesverfallenheit ist die Erscheinung seiner Zerfallenheit mit Gott.

Diese Glaubensaussage gilt es nun nach ihrem genaueren Sinn und in ihrer weiteren Problematik in einzelnen Schritten langsam und geduldig auszulegen.

1. Die Todesfreiheit Adams

Wenn der Tod eine Folge des Sündenfalles des ersten Menschen ist, dann ist damit implizit gesagt, daß dieser vor seiner Schuld nicht unter der Todesnotwendigkeit stand. Mit dieser Aussage des Glaubens ist aber selbstverständlich nicht gesagt, daß der paradiesische Mensch einfach ins Endlose sein diesseitiges vitales Leben weitergelebt hätte, wenn er nicht gesündigt hätte. Wir dürfen ruhig sagen: es ist selbstverständlich, daß er sein Leben beendigt hätte, daß er, freilich in seiner Leibgestalt bleibend, dieses sein Leben von innen her auf eine Vollendung hin ausgezeitigt und ausgereift hätte. Mit anderen Worten: Adam hätte sein personales Leben auch in seiner leiblichen Gestalt in einem „Tod" als reiner, tätiger Selbstauszeugung unmittelbar in jene Vollendung gestalthafter und doch weltöffnender Art hinein vollendet, die wir jetzt als Endergebnis der Erlösung, als das eschatologische Wunder der Auferstehung des Leibes erwarten. Dieses Ende des paradiesischen Menschen, der „Tod" ohne Tod, wäre reine, offenbare, tätige Vollendung des ganzen Menschen von innen her gewesen, ohne durch den Tod im eigentlichen Sinne, d. h. als von außen her erlittene Beraubung der konkreten Leiblichkeit hindurchgegangen zu sein. Diese Einsicht ist nicht nur für das irreal gewordene Schicksal des paradiesischen Menschen bedeutsam, sie macht uns vielmehr auch darauf aufmerksam, daß nicht alles an unserem Tod einfach nicht-sein-sollende Folge der Schuld sein kann.

2. Tod als Schuld und als natürliches Phänomen

Schon wenn wir bedenken, daß auch der paradiesische Mensch, auch solange er jenseits der Schuld und Zerfallenheit mit Gott stand, sein diesseitiges Leben vollendet hätte, und wenn wir bedenken, daß eine Endgültigkeit und Vollendung des diesseitigen Lebens auch nach der Schuld noch eintritt durch das, was wir als unseren Tod erfahren, erkennen wir, daß offenbar der Tod nicht bloß Auswirkung der sinnleeren Schuld des Menschen sein kann.

Wir haben ja auch schon früher kurz darauf hingewiesen, daß die Glaubensaussage über den historischen Ursprung des Todes in der Schuld des Menschen nichts darüber präjudiziert, ob und wieweit der Tod als eine natürliche Folge des unserer Empirie vorgegebenen Menschenwesens nachgewiesen werden kann und, wenn dies der Fall ist, wie jedes natürliche Vorkommnis auch einen positiven Sinngehalt in sich tragen muß. So ist es tatsächlich eine Lehre des Glaubens, daß der Tod selbst, in sich gesehen, auch ein natürliches Vorkommnis ist, d. h. unmittelbar dem geistig-leiblichen Wesen des Menschen entspringt. Wir haben schon bei der Besprechung der Allgemeinheit des Todes gesagt, daß wir die Frage dahingestellt sein lassen können, ob der Satz vom Tod als einem natürlichen Vorkommnis ein Satz sei, der durch eine rein menschliche Naturwissenschaft oder eine metaphysische Anthropologie als zu Recht bestehend nachgewiesen werden kann. Aber auf jeden Fall: selbst wenn das nicht möglich wäre (so einfach, wie es vielleicht wegen der materiellen Zusammengesetztheit des Leibes und der Verbindung von Leib und Seele scheinen mag, ist dieser Nachweis in Wirklichkeit nicht), so hält die katholische Theologie gegen die reformatorische und jansenistische aus theologischen Gründen daran fest, daß der Tod auch ein natürliches Vorkommnis sei, oder — sagen wir vorsichtiger — daß dem Tod, den wir konkret erfahren, auch ein naturales Wesen eignet. Der entscheidende theologische Grund, um anderes zu übergehen, ist wohl der: der Tod soll nicht nur Folge, Ausdruck, Strafe der Sünde sein können, sondern auch (wie später ausführlich zu sagen sein wird) Mitsterben mit Christus, Mitvollzug und Aneignung seines erlösenden Heilstodes. Wenn der Tod aber auch dies, also das Gegenteil der Sünde soll sein können, und wenn er nicht beides sein kann im Sinn einer Paradoxie dialektischer Theologie (wo Sünde und Gnade, Verzweiflung und Trost, Gericht und Begnadigung letztlich immer und notwendig dasselbe sind), dann muß dem Tod ein naturales Wesen eigen sein, das einerseits beides sein kann und anderseits zu einem oder dem andern erst durch die Weise wird, in der dieses naturale Wesensstück durch den Menschen als Person bestanden und so erst (da auch dieses Bestehen inneres Moment des Todes selber ist) zu dem wird, das als Ganzes den Namen Tod trägt. Am Tod als konkretem Ereignis am je einzelnen Menschen, wo er streng Heil oder Unheil ist, muß etwas Gemeinsames, gleichsam noch Neutrales sein, das erlaubt zu sagen, daß alle Menschen in einem wahren (wenn auch nicht das ganze Ereignis des Todes erschöpfenden) Sinn denselben Tod sterben, so daß objektiv dadurch verhüllt ist, welchen Tod jeder einzelne in Wahrheit stirbt, den Tod Adams oder den Tod Christi. Von hier aus fordert also die Theologie selbst eine Ontologie des Todes, so wenig auch aus dem angedeuteten Grund naiv von vornherein der konkret erfahrene Tod mit dem postulierten naturalen Wesen des Todes identifiziert werden darf. Aber auch wenn wir am konkreten Tod die radikal verschiedene und doch zum Tod selbst gehörende Weise, in der er bestanden wird, in Abzug bringen, so

ist das verbleibende Restphänomen (das Ende des diesseitigen Lebens unter Aufgabe der konkreten Leibgestalt) noch nicht einfach identisch mit dem naturalen Wesen des Todes. Denn das Phänomen des naturalen Todes, den es gibt, fügt sich in die konkrete Verfassung des Menschen der übernatürlichen Ordnung nicht einfach und reibungslos ein. Denn der Mensch der konkreten Ordnung lebt, ob er in der Gnade lebt oder nicht, in einer Ordnung, in der der Tod nicht sein sollte: in der Hinordnung auf die Gnade und das übernatürliche Ziel der Teilnahme am Leben Gottes ist real-ontologisch in jedem Menschen ein Existential gegeben, das dem Tod widerspricht. Und insofern kann der konkrete Mensch (gleichgültig ob dies durch eine bloße Reflexion zum Bewußtsein gebracht werden kann oder nicht) den Tod trotz seines natürlichen Wesensstückes und schon im Voraus zu der Haltung, in der er ihn besteht, als restlos innerlich erstrebtes Ziel, nicht als etwas Selbstverständliches erfahren, auf das seine „Natur" von sich aus hingeordnet wäre. Somit bedeutet schon diese katholische Lehre von einem naturalen Wesensstück im Tod für den konkreten Tod, den jeder einzelne Mensch stirbt, keine Interpretation des Todes als eines bloßen Naturvorganges, so daß der Tod dadurch neutralisiert und so für die geistig-übernatürliche Existenz irrelevant würde, wie der protestantische Vorwurf gegen diese Auffassung gewöhnlich meint. Dazu kommt, daß der Tod konkret Heils- oder Unheilsereignis ist, das den ganzen Menschen betrifft, nicht nur, weil geschichtlich dieser „Naturvorgang" durch die Sünde Adams ausgelöst wurde, sondern weil er im konkreten Menschen als Tat des Menschen immer auch Sichtbarwerden seiner eigenen Sünde oder seines eigenen glaubenden Eingehens in das Schicksal des Herrn ist. Insofern er, wie schon gesagt wurde, auch in gnadenlosen Menschen ein Nichtsein-sollendes ist, weil auch im sündigen Menschen als real-ontologisches Existential die Hinordnung auf die Gnade und das ewige Leben bestehen bleibt und darin eine Dynamik auf eine Vollendung des ganzen Menschen in verklärender Verwandlung ohne Aufgabe der Leibgestalt gegeben ist und darum überall dort der Tod Widerspruch zur totalen Verfassung des Menschen ist, wo er nicht selbst durch Mitvollzug des Todes Christi zum Kommen der verklärenden Gnade Christi gemacht wird, ist der Tod nirgends bloßer Naturvorgang, obwohl er auch ein Naturvorgang sein muß, weil er sonst gar nicht Heils- oder Unheilsereignis und doch einer in allen Menschen sein könnte.

3. Das genauere Wesen des naturalen Todes als Bedingung der Möglichkeit, Heils- und Unheilsereignis zu sein

Wenn nun weiter gefragt wird, was genauerhin am naturalen Wesen des Todes es sei, das es möglich macht, daß dieses naturale Wesen zum Heils- oder Unheilsereignis durch den Tod als Tat des Menschen überformt wird, je nachdem es im Glauben oder in Gott-

losigkeit bestanden wird, so möchten wir antworten: es ist die Verhülltheit des Todes. Was damit gemeint ist, bedarf einer Erläuterung, die auf einiges schon im vorhergehenden Teil Gesagtes zurückgreifen muß. Der Tod repräsentiert sich für die schlichte Erfahrung als das Ende des ganzen Menschen. Nicht in dem Sinn natürlich, daß der Mensch einfach schlechthin nicht mehr ist, oder nur das an ihm übrig bleibt, was unserer empirischen Erkenntnis als Leichnam gegeben ist, so daß die „Seele" schlechthin zu sein aufhörte. Eine solche Interpretation der Endeerfahrung im Tod würde ja von der Voraussetzung ausgehen, daß, was unseren Sinnen nicht mehr gegeben ist, schlechthin nicht mehr existiert, eine Voraussetzung, die logisch falsch und aus vielfachen Gründen in unserem Falle gänzlich unannehmbar ist, weil (aus Gründen, die hier nicht dargestellt werden können und müssen) das geistige, einfache und personale Prinzip des Menschen, seine Seele, aus ontologischen und ethischen Gründen weiter bestehen muß und weiter bestehen kann. Aber der Tod repräsentiert sich für unsere Erfahrung in dem Sinn als Ende, daß das Ganze des Menschen zunächst irgendwie zu einem Abschluß jener Zeitlichkeit kommt, die für das menschliche Leben charakteristisch ist. Und diese Aussage gilt mindestens insofern auch von der Seele, als einerseits der Tod uns zunächst als Phänomen des ganzen und in der Erfahrung immer als einen gegebenen Menschen, nicht bloß seines Leibes erscheint, und wir anderseits existentiell wenigstens kein Recht haben, dieses sich-ausgezeitigt-habende Sich-vollenden des einen Menschen darum von der Seele fernzuhalten, weil deren Dasein den Tod „überdauert". Ende nun aber ist (ganz allgemein gesprochen) ein variabler, ein bloß analoger Begriff, der auf den verschiedenen Stufen des Seins und des Geschehens einen ganz verschiedenen Charakter hat und haben muß, je nach der eigentümlichen Seinsverfassung, die dem verschiedenen Seienden je nach der Seinsmächtigkeit zukommt, so daß es ontologisch falsch und verfehlt wäre, den Ende-Begriff, der einer Seinsstufe entspricht, kritiklos auf das Ende einer anderen Seinsstufe anzuwenden. Wenn es hier nun möglich wäre, eine Ontologie dieses Begriffes in seiner analogen Variabilität zu geben und wenn dazu die Eigenart der spezifisch menschlichen Seinsstufe aus einer metaphysischen Anthropologie deutlich wäre, dann würde sich wohl für die Eigenart des menschlichen Endes, des Todes, folgendes ergeben: Das Ende des Menschen ist, vom Menschen allein her gesehen, die unaufhebbare, nicht mehr weiter reduzierbare Einheit eines real-ontologischen dialektischen Gegensatzes; das Ende des Menschen als Geistperson ist tätige Vollendung von innen, ein aktives Sich-zur-Vollendung-bringen, aufwachsende, das Ergebnis des Lebens bewahrende Auszeugung und totales Sich-in-Besitz-nehmen der Person, ist Sich-selbst-gewirkt-haben und Fülle der personalen Wirklichkeit. Und der Tod des Menschen als Ende eines materiell-biologischen Lebewesens ist gleichzeitig in unauflösbarer und das Ganze des Menschen betreffender Weise Abbruch von außen,

Zerstörung, Widerfahrnis, das den Menschen unberechenbar von außen trifft, ohne daß garantiert ist, daß dieser Tod ihn in dem Augenblick trifft, wo er von innen mit seinem Leben fertig geworden ist. Der Tod ist Parzenschnitt, Dieb in der Nacht, Entleerung und Verohnmächtigung des Menschen, eben Ende. Diese Einheit von erfülltem und leerem, tätigem und erlittenem Ende, Sich-ganz-in-Besitz-genommen-haben und gänzlichem Sich-genommen-sein ist zunächst einfach als richtige Beschreibung des Phänomens Tod hinzunehmen. Die Unterdrückung oder Reduzierung der einen oder andern Seite am Tod wäre ein naturalistischer oder ein spiritualistischer Irrtum, der entweder den Tod des Menschen, obwohl er geistige Person ist, auf das Niveau des Verendens des Tieres herabdrückt, oder die Personalität des Menschen, obwohl er Naturwesen ist, nicht vom Tod betroffen sein läßt. Es handelt sich, um das nochmals ausdrücklich zu betonen, bei dieser Analyse des Todesphänomens nicht um die Frage, ob der Mensch nach dem Tod „weiterexistiert" oder nicht. Daß er weiterexistiert, kann hier von vornherein als ausgemacht vorausgesetzt werden. Sondern es handelt sich darum, wie dieses im Tode weiterexistierende Wesen bleibe, insofern dieses Wie am Phänomen des Todes selbst abgelesen werden soll. Und da bleibt jene unzurückführbare dialektische Einheit, die wir die „Verhülltheit" des Todes nennen wollen. Wenn der Tod als Einheit von Tat und Schicksal, Ende und Vollendung, gewolltem und erlittenem Tod, als Fülle und Leere zumal erscheint, wenn er leere Schattenhaftigkeit, Gespenstigkeit, in einem gewissen Sinne Entpersönlichung, Sich-verlieren, Untergang, und gleichzeitig die Fülle totalen Sich-in-Besitz-Nehmens der Person, In-sich-sein und reines Für-sich-sein der Person zu besagen scheint, und wenn beides zum Phänomen des menschlichen Todes gehört, dann läßt sich vom Menschen her eigentlich nie existentiell eindeutig sagen, ob dieses im Tode geschehende endgültige Zu-sich-selber-kommen (das zum Tode als Ende einer geistigen Person gehören muß) die Erfahrung einer letzten Nichtigkeit ist, ob die höchste Tat, durch die der Mensch über sich ganz verfügt, die restlose Aufgabe seiner selbst ist, ob nicht angesichts der im Tod erfolgenden Endgültigkeit auch der sittlichen Entscheidung des Menschen das im Tod erfolgende Abfallen des Scheins und das Ans-Licht-treten des Eigentlichen des reinen Wesens tatsächlich das Erscheinen höchster und endgültiger Bosheit und so radikaler Nichtigkeit des Menschen ist, kurz: ob nicht die im Tod erreichte Fülle des Lebens die bisher nur verschleierte Leere und Nichtigkeit des Menschen ist, — oder umgekehrt: ob die im Tod sich zeigende Leere nur der (uns, die noch nicht Toten täuschende) Schein einer wahren Fülle ist, d. h., ob das Ende einer inneren Zeitlichkeit, die Aufgabe einer eindeutigen raumzeitlichen Gestalt nur der Tod einer metaphysischen Selbstsucht, das Zu-sich-kommen des Geistes zu sich selber, die Befreiung des reinen Wesens der Person, das Finden des Geistes und des Allgemeinen ist. Von der menschlichen Erfahrung her wird sich nie sagen

lassen, ob so der Tod wirklich die reine Vollendung oder das reine Ende des im Tod bleibenden Menschen ist. Der Tod ist wirklich für den Menschen, von seiner innerweltlichen Erfahrung her gesehen, verhüllt. Und insofern diese Verhülltheit des Todes aus der real-ontologischen Dialektik der Einheit von Geist und Materie im Wesen des Menschen entspringt, ist diese Verhülltheit des Todes ein Grundzug seines naturalen Wesens. Diese Einheit der beiden Seiten des Todes in ihrer für den sterblichen (nicht für den gestorbenen) Menschen unaufhebbaren Verhülltheit sprechen wir nun als die naturale Grundlage dafür an, daß der konkrete Tod Heils- oder Unheilsereignis, Strafe der Sünde oder Tat des Glaubens sein kann.

Der Tod kann wegen dieser Verhülltheit Strafe und Ausdruck der Sünde sein, insofern diese verhüllte Vollendung des gnadenberaubten Menschen gegen sein bleibendes übernatürliches Existential geschieht, das an sich immer und überall auf eine offene, die Leiblichkeit des Menschen mit einbeziehende, greifbare und erlebbare Vollendung des Menschen von innen her tendiert. Wenn wir früher gesagt haben, daß auch Adam im Paradies in einer gewissen Weise gestorben wäre, insofern sein irdisches Dasein sich in eine Endgültigkeit hinein vollendet hätte, so können wir jetzt begrifflich genauer sagen, wodurch sich diese Vollendung des paradiesischen Menschen vom Ende des in Adam gefallenen Menschen unterscheidet. Adams „Tod" wäre unverhüllt gewesen, so daß sein Ende die Vollendung und Bewahrung der i m Leben personal gewirkten Wirklichkeit gewesen wäre, wäre unverhüllt und greifbar erfahren worden. Daß der Mensch nach Adam die Vollendung des getanen Todes in das leere Ende des erlittenen Todes hineinvollzieht und so sich der Tod als Tat im Tod als Leiden verhüllt, daran kommt das Fehlen der göttlichen Gnade zum sichtbaren Ausdruck, darum ist der Tod eine Strafe der Sünde.

Auf diese Weise kann der Tod aber nicht nur Straffolge der Sünde sein, sondern auch Höhepunkt der Sünde selbst, Tod-Sünde im eigentlichsten Sinne des Wortes. Weil der Tod nämlich verhüllt ist, kann der Mensch, wenn er richtig handelt, die endgültige und konkrete Deutung dieser verhüllten Situation nur von Gott her entgegennehmen. Wegen seiner Verhülltheit könnte und dürfte der Mensch daher die konkret existentielle Situation des Todes, insofern er seine Tat ist, nur verstehen als den Höhepunkt jener adventistischen Haltung (der Vorform des Glaubens), in der der Mensch sich und seine Wirklichkeit in bedingungsloser Offenheit in die Verfügung des unbegreiflichen Gottes übergibt, ohne sich anzumaßen von sich aus zu wissen, was die souveräne Freiheit Gottes über ihn in diesem verhüllten und darum von ihm nicht eindeutig verstehbaren Tod verfügt. Von da aus wird zu verstehen sein, wie der Tod Tod-Sünde sein kann. Wir haben schon gesagt, daß auch aus theologischen Gründen der Tod nicht bloß als ein passiv erlittenes, zerstörendes Ende von außen verstanden werden kann, sondern daß er auch die Tat des Menschen von innen her ist.

Dies kann er natürlich nicht sein, wenn er als punktförmiges Ereignis am Ende des Lebens aufgefaßt wird, sondern nur wenn er, wie dies in einer Ontologie des Endes eines geistigen Wesens durchaus gezeigt werden könnte, aufgefaßt wird als das vollendete Ende, das durch die ganze Tat des Lebens selbst gewirkt wird, so daß der Tod eine axiologische Gegenwart im Ganzen des menschlichen Lebens hat. Der Mensch wirkt seinen Tod als seine Vollendung durch die Tat seines Lebens, und so ist der Tod in dieser Tat, d. h. also in jeder freien Tat anwesend, in der der Mensch in Freiheit über das Ganze seiner Person verfügt. Und somit kann in diese Taten des Lebens ausgesprochen und bewußt oder einschlußweise und unausdrücklich der Tod Tod-Sünde sein. Wenn wir nun wenigstens kurz anzudeuten versuchen, wie der Mensch die Tat seines Lebens zur Tod-Sünde machen kann, so kann es sich natürlich nur darum handeln, wie er mehr oder minder ausdrücklich sündig seinen Tod verstehen und tun kann (wohlgemerkt im ganzen Leben und nicht nur an dessen Schluß), nicht aber kann es darum gehen, zu zeigen, wie in jeder Tod-Sünde einschlußweise und unausgesprochen auch ein falsches und sündiges Verstehen des Todes beschlossen liegt. Wir haben schon gesagt, daß der Tod wegen seiner Verhülltheit richtig dann bestanden wird, wenn er getan wird in der Tat, in der der Mensch sich und seine Wirklichkeit in bedingungsloser Offenheit in die Verfügung des unbegreiflichen Gottes übergibt, weil und wenn der Mensch im verhüllten Tod nicht eindeutig über sich zu verfügen vermag. Somit können wir umgekehrt sagen: Die Todsünde besteht im Willen zur Autonomie des Sterbens, die die Offenheit des Todes auf Gott hin, die in seiner Verhülltheit liegt, nicht bejaht und sich nicht bejahend der faktisch mit der Gnade und dem übernatürlichen Existential gegebenen Verfügung Gottes (als Straffolge für die Erbsünde und als Teilnahme am Erlösungstod Christi) ergibt. Konkreter gesehen: das sündige Verständnis des Todes in der Tat des Lebens kann sich entweder ausdrücklich und direkt beziehen auf die Offenheit des menschlichen Todes als eines natürlichen Phänomens als solche oder auf die den naturalen Wesensbestand des Menschen ausmachenden Teile des Menschen, deren eigentümliche ontologische Dialektik im Tode gerade zu ihrer höchsten End-spannung kommt. Im ersten Fall leugnet der Mensch (ausdrücklich) existentiell die radikale Fraglichkeit und Fragbarkeit des Todes als eines verhüllten. Dies wiederum kann in doppelter Weise geschehen: Die Leugnung geschieht entweder durch Verzweiflung: die Verhülltheit des Todes, die das ganze Wesen des Menschen in Frage stellt, wird als eine absolute aufgefaßt, weil der Mensch von sich aus keine mögliche Enthüllung des verhüllten Todes sieht und eine solche auch nicht von anderswoher entgegennehmen will. Oder: der Mensch leugnet die verhüllende Fraglichkeit des Todes, indem er von sich aus positiv in einem existentiellen Verstehen seines Wesens den endgültigen Sinn seines Todes zu deuten versucht. Diese Weise des sündigen Versuches einer autonomen Deutung des Todes führt notwendig zum zweiten Fall. In

einer solchen autonomen Deutung des Todes wird die Verhülltheit des Todes geleugnet, indem die sie begründende Dialektik der Wesensbestandteile des Menschen zugunsten eines der beiden Teile bestritten wird. Dementsprechend sind in diesem zweiten Fall zwei Weisen sündigen Verständnisses des Todes möglich: einmal eine „geistige": durch den Tod komme die reine Geistigkeit des Menschen zur Befreiung von der sie beengenden Materialität und Leiblichkeit. Tod vom Menschen allein her sei schon reine Geist-werdung. Wie diese Geistigkeit dann weiterhin aufgefaßt werden mag, braucht in diesem Zusammenhang nicht näher untersucht werden. Ob diese Geistigkeit noch irgendwie individuell oder als All-Geistigkeit, ob als vom Tod unangreifbares moralisches Subjekt, als im Tod rein werdende Subjektivität und reines Für-sich-sein, als ein die Nichtigkeit und Täuschung raum-zeitlicher Individualität durchschauendes und diese im Tod aufhebendes Subjekt oder wie immer aufgefaßt wird, stets wird die Materialität des Menschen als im Tod schlechthin aufgehoben und die Geistigkeit als zu ihrem vom Materiellen unabhängigen und eigentlichen reinen Grund für sich kommend betrachtet. Sterben sei als Entmaterialisierung in sich selbst schon immer und notwendig Erlösung, der gegenüber das leibliche Leben eigentlich Tod sei. Tod sei bloß die Gelegenheit, an der die geistige Person ihre Intangibilität bewährt, ohne von ihm eigentlich berührt und in Frage gestellt zu werden. Oder (die andere Weise der autonomen Selbstdeutung des Todes) der Tod wird als in sich selbstverständlicher Vorgang der Natur als biologischer betrachtet, er sei der Kunstgriff der Natur, mehr Leben zu haben, Eingang in das All-Leben der Natur, der nur dann bitter empfunden werde, wenn ihm der Mensch den pseudo-geistigen Egoismus für seine individuelle biologische Gestalt entgegensetzte, statt sich ergeben einzuschwingen in den ewigen Kreislauf des biologischen Lebens. Tod sei an sich Heimkehr in die materielle ewig-lebendige All-Natur, und ein Bewahrenwollen seiner individuellen Gestalt wäre dagegen nur Erstarrung und so eigentlich Tod. In dieser Haltung dem Tod gegenüber wird dem Materiellen der Vorrang vor dem Geistigen gegeben. Je nach der genaueren Weise, wie das Materielle dann verstanden wird, bestimmt sich dann auch das genauere Verhältnis des Todes. Darauf braucht hier nicht mehr weiter eingegangen werden. Ebenso kann hier keine weitere Darlegung mehr darüber gegeben werden, daß und wie sich diese konkreten Weisen der Tod-Sünde in allen schweren Sünden implizit realisieren können.

4. Tod als Strafe der Erbsünde

Der Tod ist eine Strafe der Sünde, so sagten wir eben. Dieser Satz ist noch etwas genauer zu erläutern und die weitere theologische Problematik, die sich aus ihm ergibt, wenigstens anzudeuten. Der Tod, den der Mensch nach Adam stirbt, sei ein verhüllter Tod, so sagten wir, und darin liege die Möglichkeit, daß er Heils- und Unheilsereignis sein könne, Finsternis, die den ewigen Tod zur

Erscheinung bringt, oder jene Dunkelheit, in der allein jener Glaube möglich ist, durch den der Mensch das durch Christus gewirkte Heil sich aneignet. Um dies zu verstehen, muß folgendes bedacht werden. Die Verhülltheit des Todes ist zunächst ein Moment am Tod, das mit ihm als ein naturales Vorkommnis gegeben ist, sie resultiert unmittelbar aus seiner Natur, aus seiner Wesensverfassung als eines geistig-leiblichen Seienden. Soll sie dennoch als Strafe der Sünde erscheinen und soll diese Strafe (wie es offenbar doch sein muß) nicht bloß in dem Wegfallen eines Gutes bestehen, das zwar ein solches ist und als solches erkannt werden kann, dessen Wegfall aber nicht als eigentlicher Verlust existentiell erfahren werden kann, weil es als „übernatürliche" Gabe in einer reinen Natur nicht als existentiell erstrebbares Gut erfahren werden kann, dann muß für die Todüberhobenheit Adams, die nun wegen der Sünde wegfällt, trotz ihrer Ungeschuldetheit und Übernatürlichkeit ein „Bedürfnis" vorhanden sein, das den Wegfall der Todesüberhobenheit Adams als gegen die Dynamik des konkreten Menschen gerichtet erfahren werden läßt und ihm so erst den Charakter einer Strafe verleiht. Dies ist nun tatsächlich der Fall[1]. Der Mensch nach dem Fall Adams ist nie reine Natur, die sich nach dem Wegfall der übernatürlichen Berufung zur Teilnahme am Leben Gottes wieder in sich allein verstehen und runden könnte. Der Mensch hat nach dem Sündenfall diese Berufung als Verpflichtung und Aufgabe, als eine reale Bestimmung seines Wesens, als übernatürliches Existential noch immer. Und in diesem übernatürlichen Existential ist immer noch (weil die Gabe der paradiesischen Unsterblichkeit eine konnaturale Folge der übernatürlichen Gnade war) eine Tendenz auf jene Vollendung des Menschen enthalten, die das Ende als reine und erfahrbare Ausreifung des Menschen von innen gewesen wäre. Stirbt also der Mensch dieses übernatürlichen Existentials den verhüllten Tod, den Tod des Abbruchs von außen und der restlosen Entmächtigung, dann stirbt er einen Tod, der auch jetzt eigentlich nicht sein sollte. Er erfährt auch einen Tod (auch wenn er ihn nicht als solchen eindeutig interpretieren kann), dessen Dunkel Ausdruck und Folge, Strafe der Verlorenheit ist, die ihm aus der Sünde Adams zukommt.

Zur weiteren Präzisierung dieser Aussage ist noch folgende Frage zu stellen. Bedeutet Tod als Strafe der Erbsünde gewissermaßen ein neues rächendes Eingreifen Gottes, der diese Strafe eigens verhängt, ohne daß sie einen inneren, wesensmäßigen Zusammenhang mit der Sünde hat, oder ist der Tod der aus dem Wesen der Sünde selbst erfließende, wesensgemäße Ausdruck dieser Sünde? Mit anderen Worten: ist der Tod Strafe, weil er Folge und Sichtbarwerden der Sünde im Leiblichen des Menschen ist, oder umgekehrt: ist er Ausdruck und Erscheinung der Sünde, weil er Strafe ist? Es kann dazu nur kurz gesagt werden: eine genauere, an Thomas sich

[1] Vgl. meinen Aufsatz: Über das Verhältnis von Natur und Gnade (Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 323–345); und: Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung: Orientierung 20 (1956) 8–11.

anlehnende Interpretation der Urstandsgnade, zu der auch die paradiesische Unsterblichkeit gehörte und zwar eben als konnaturale Folge der eigentlichen gnadenhaften Vergöttlichung des paradiesischen Menschen, müßte wohl die gestellte Frage in dem Sinn entscheiden, daß der Tod primär Ausdruck und Erscheinungsbild des Wesens der Sünde in der Leiblichkeit des Menschen ist und darum und insofern auch sekundär Strafe der Sünde. Der Tod ist Ausdruck dafür, daß die irdische Wirklichkeit nicht mehr oder nicht schon wieder ganz durchformt ist durch die Gnade, daß die Gnade in ihrem die irdische Wirklichkeit gestaltenden Wirken gewissermaßen so „primitiv" anfangen muß, daß sie nicht schon von vornherein den Tod überholen und mit einer reinen verklärenden Vollendung des Menschen überbieten kann. Und weil dieses Verhältnis zwischen irdischer Wirklichkeit und Gnade, das im verhüllten Tod zum Ausdruck und zu seinem Höhepunkt kommt, „eigentlich" nicht sein sollte, nur durch die Erbschuld eintrat und dem übernatürlichen Existential des Menschen widerspricht, darum ist der Tod der Ausdruck dieses Verhältnisses, ist auch Strafe der Erbschuld, Strafe, weil Folge und konnaturaler Ausdruck der Situation, die mit der Erbsünde eintrat. Der Tod ist die Sichtbarkeit der Schuld.

Von hier aus läßt sich auch der Zusammenhang zwischen dem Tod und der Konkupiszenz, der Begierlichkeit als dem anderen Ausdruck und der anderen Strafe der erbsündigen Gottferne des Menschen einsehen. Wenn Begierlichkeit als Folge der Erbschuld nichts anderes ist als die Widerständigkeit der Natur gegen die mit der Gnade oder wenigstens dem übernatürlichen Existential begabte Person, wenn sie bedeutet, daß das göttliche Leben an der irdischen Wirklichkeit des Menschen eine Hemmung erfährt, die es diesem göttlichen Leben nicht gestattet, sich in reiner, vollendeter Weise in die ganzen Wirklichkeiten des Menschen bis in seine Leiblichkeit und deren Regungen einzubilden und einzuformen, dann ist es leicht zu verstehen, daß das Sterbenmüssen, also die Unmöglichkeit, die gnadenhafte Vollendung des Menschen unmittelbar und greifbar auch in der sich vollendenden Leiblichkeit des Menschen einzubilden und zum Ausdruck zu bringen, nichts anderes ist als der schärfste Ausdruck der erbsündlichen Konkupiszenz. Tod ist der Höhepunkt der Konkupiszenz und die Konkupiszenz ist die Erscheinung der dauernden Anwesenheit des Todes als der Verhüllung der menschlichen Vollendung im ganzen Leben des Menschen.

5. Der Tod als persönliche Tod-Sünde

Der Tod ist nicht nur Ausdruck und Erscheinungsform derjenigen Gottesferne, die das Gesamtschicksal in Adam sich zugezogen hat. Bei einer genauen Abwägung der neutestamentlichen Aussagen über den Tod (Röm 1, 32; 7, 9. 10; 8, 13; 6, 16. 21. 23; 7, 5; 8, 2; Jak 1, 15; ähnlich bei Johannes) wird man vielmehr sagen müssen, daß für das Neue Testament der Tod auch Folge der

persönlichen schweren (nicht getilgten) Sünden ist, und zwar ebenso wie bei der Erbsünde als innerer, wesensgemäßer Ausdruck, als In-Erscheinung-treten dieser persönlichen Sünden in der auch leiblichen Gesamtwirklichkeit des Menschen. Daß dieser Satz nicht im Widerspruch steht mit der Tatsache, daß auch die Gerechtfertigten und heiligen Menschen, die ohne persönliche schwere Sünden sind, sterben, müßte aus dem früher Gesagten eigentlich schon einleuchten. Der Tod ist ja nicht bloß ein passiv erlittenes Widerfahrnis, das als solches alle, ob gerecht oder sündig, in gleicher Weise und in gleicher Art trifft, sondern ist auch als aktiv durch das Leben hindurch vollzogene Vollendung die Tat des Menschen, und somit in den Gerechten und den Sündern verschieden, wenn auch das äußerlich-greifbare Vorkommnis, das wir im Alltagsleben als Tod bezeichnen, von gleicher Beschaffenheit ist, und so eben unter der verhüllenden Maske des Todes das eigentliche Kernphänomen Tod trotz und wegen dieser gleichen Maske ganz verschieden sein kann.

An diesen Satz vom Tod als Ausdruck und Straffolge auch der persönlichen Sünden schließt sich dann auch ohne weiteres die biblische Lehre bei Paulus an, daß zwischen Tod und gnadenlosem Gesetz Gottes ein Zusammenhang besteht. Wenn nämlich das Gesetz Gottes außerhalb der Gnade Christi faktisch (wenn auch gegen seine eigene ursprüngliche und innere Intention) zur Dynamik der Sünde wird (1 Kor 15, 56), dann ist verständlich, daß das bloße Gesetz, indem es selbst den sündigen Protest des Menschen gegen sich hervorruft, den Tod als Folge dieser Sünde hervorruft, den Tod wirkt, nicht nur den Tod der Seele, sondern auch den Tod schlechthin, der auch das leibliche Ende des Menschen in der Eigenart, in der wir es tatsächlich erfahren, miteinbegreift (2 Kor 3, 6; Röm 7, 5. 10. 13).

6. Tod und Teufel

Ein weiterer Punkt, auf den innerhalb des Problemkreises Tod und Sünde aufmerksam gemacht werden muß, ist die biblisch bezeugte Beziehung zwischen Sündentod und Teufel (Heb 2, 14; Jo 8, 44; Sap 2, 24; Gen 31. — Dz. 788). Wie der Tod Folge der Sünde ist, so erscheint er auch in der Schrift als Ausdruck der Machtsphäre des Teufels als des Herrschers dieser Welt. Die Todesherrschaft des Teufels ist zunächst, wie biblisch unmittelbar greifbar ist, darin begründet, daß die Sünde Adams, die den Tod in die Welt brachte, veranlaßt war durch die Versuchung des Teufels. Mit diesem Hinweis aber ist wohl die Beziehung zwischen Tod und Teufel noch nicht adäquat gefaßt. Zwei Fragen insbesondere lassen sich stellen: einmal die Frage, ob vielleicht schon der Tod in der untermenschlichen Welt Ausdruck der in den Engeln gefallenen Schöpfung sei. Doch muß diese Frage offen gelassen werden, weil die Voraussetzung für ihre Beantwortung, nämlich die genauere Darlegung des grundsätzlichen allgemeineren Verhältnisses der Geister zur materiellen Welt und einer möglichen Auswirkung der gnadenhaften Verklärung der Gesamtengelwelt in

der materiellen Schöpfung weder vorausgesetzt noch geboten werden kann. Die andere Frage ist die: Ist die Beziehung zwischen menschlichem Tod und Teufel nur gestiftet durch das einmalige historische Ereignis der Versuchung des ersten Menschen durch die Schlange, die Adam in die Sünde stürzte, die den Tod in die Welt brachte, oder besteht zwischen dem Tod der einzelnen Menschen, wenigstens insofern er Sündentod ist, und der dämonischen Macht des Teufels ein unmittelbares Verhältnis? Ein solches unmittelbares Verhältnis kann schon angenommen werden, wenn es einerseits richtig ist, daß auch die Sünden des einzelnen in seinem Tod ihren rächenden Ausdruck finden, und wenn anderseits angenommen werden kann, daß jede schwere Sünde in irgendeiner Weise auch mit einer dämonischen Versuchtheit jedes Menschen zusammenhängt. Aber darüber hinaus können wir diese Beziehung zwischen Tod und Teufel wohl noch etwas grundsätzlicher sehen, sobald wir voraussetzen, was wir in dem ersten Abschnitt kurz streiften, daß nämlich die Engel grundsätzlich von ihrem Wesen her trotz und wegen ihrer „reinen" Geistigkeit einen wesentlichen Bezug zur materiellen Welt haben, und nicht bloß da und dort einmal sporadisch aus eigenem Entschluß auf diese einwirken. Wenn dieses grundsätzliche, zwar leibfreie, aber gerade darum all-kosmische Verhältnis wesenhafter Art zwischen Engel und Welt besteht, dann wird wohl zu sagen sein: der Engel will die Vollendung der Welt, weil in ihrer Vollendung seine eigene zur Erscheinung kommt und sich ausdrückt. Insoweit also Tod nicht nur Schluß und Ende, sondern Vollendung besagt, muß der Engel den Tod in der Welt wollen, und im Selbstvollzug seines eigenen Wesens ist ein dynamisches Prinzip gegeben, das die Welt auf diese Vollendung im Tod hintreibt. Solange und soweit der Engel in der Gnade war, hätte dieses sein begnadetes Wesen als begnadetes sich in der Welt nur in jener reinen Vollendung ausdrücken können und wollen, die dem Tod-überhobenen Ende des paradiesischen Menschen zugekommen wäre. In einer Ordnung überall bewahrter Gnade der Engel wäre auch die Welt über dem Tod gestanden. Da der gefallene Engel die Vollendung seines Wesens in selbstherrlicher Autonomie ohne Gnade will, will er damit eo ipso die Vollendung der Welt ohne Gnade. Insofern Tod schlechthin jene beendende Vollendung der Welt (des materiell-lebendigen Geistes) ist, die nur durch die Gnade zu reiner und unverhüllter Vollendung überboten werden kann, muß der gefallene Engel den Tod schlechthin wollen. In ihm drückt sich der Wille des Teufels zur gnadenlosen Vollendung seines eigenen Wesens und der Welt aus. Insofern dieser Ausdruck des eigenen freisündig vollzogenen Wesens des Engels als Wirklichkeit des Menschen als eines geistig-freien und begnadeten Wesens nur möglich ist durch die Zustimmung des Menschen, in der dieser selbst seine gnadenlose autonome Vollendung will, ist der Wille des gefallenen Engels zu seiner Vollendung und deren Weltausdruck eo ipso schon Versuchung des Menschen zu dieser gnadenlos autonomen Vollendung und damit Versuchung zum Tode und zwar

immer und überall, wo solche menschliche Entscheidung fällt. Insofern der Weltbezug des Engels überhaupt „Herrschaft" ist, gilt dies auch vom Tod. In ihm kommt die Herrschaft der Dämonen zur Erscheinung, insofern diese als gnadenlose die Herren und Prinzipien der Welt sind. Der Teufel ist derjenige, der nach Hebr 2, 14 die Macht des Todes innehat.

Der Tod ist das Allgemeinste, und jeder Mensch erklärt, es sei natürlich und selbstverständlich, daß man sterbe. Und doch lebt in jedem Menschen ein geheimer Protest und das unauslöschliche Grauen vor diesem Ende. Eine metaphysische Anthropologie kann diese Tatsache nicht erklären. Wenn sie erkennt, daß der Mensch als geistiges Wesen unsterblich ist, ist nicht mehr recht einzusehen, warum es sich so vor dem Tode fürchtet, es sei denn, man degradiere die Todesfurcht des Menschen zu einem bloßen Ausdruck rein vitalen, leiblichen Selbstbehauptungsdranges, und verfälscht so das Problem der Todesangst. Hier tritt nun die Theologie, das Dogma, ein. Der Mensch hat mit Recht Angst vor dem Tod. Denn er sollte nicht sterben, denn er hat auch jetzt noch als Wirklichkeit oder geschuldete Forderung jene Lebendigkeit des göttlichen Lebens in sich, die, wenn sie rein und unverhüllt in dieser irdischen Welt sich zum Ausdruck bringen könnte, den Tod von vornherein überboten hätte.

Daß der Mensch stirbt und sich nicht nur vollendet, ist Folge der Sünde am Anbeginn der Gesamtgeschichte der Menschheit und aller jener Sünden, in denen der Mensch die Sünde seines Stammvaters sich zu eigen macht. Diese Folge ist nicht nur eine von Gott verhängte Strafe, die von außen über den Menschen hereinbricht, ohne einen inneren Sachzusammenhang mit dem zu bestrafenden Vergehen zu haben, wenn auch natürlich der Tod als Leiden und als Abbruch von außen, als Dieb in der Nacht (der er immer auch ist) unter der freien Verfügung Gottes steht und so immer auch den Charakter eines einbrechenden Gerichtes Gottes an sich trägt. Im Tod erscheint vielmehr die Sünde. Das Leere, Ausweglose, Zerrinnende, das Wesenlose, das unauflösliche Ineinander von höchster Tat und niederstem Getriebenwerden, von Eindeutigkeit und letzter Fragwürdigkeit — alle diese Eigentümlichkeiten des Todes, den wir tatsächlich sterben, sind nichts anderes als Erscheinungen der Sünde, der in einer höheren und verborgeneren Dimension analog dieselben Eigentümlichkeiten eignen. Weil aber die gottgehörige Kreatur von ihrer Wesensmitte her zurückbebt vor dem letzten Geheimnis der Leere und Ausweglosigkeit und Nichtigkeit, vor dem Geheimnis der Bosheit, und weil sie — ob heilig oder sündig — immer auch getrieben ist, solange sie lebt, von der Macht des göttlichen Lebens, das sie ruft und in ihr wirkt, darum empfindet diese Kreatur ein geheimes, ihr selbst von sich aus nicht deutbares Grauen vor dem Tod, als dem Emporbrechen jenes Todes, der allein der eigentliche ist, auf die Oberfläche des sichtbaren Daseins. Wo sie dieses Grauen sich wirklich existentiell verhehlen wollte, indem sie es in die Tat des Lebens weginterpretiert, sei es durch die

Flucht in die Oberflächlichkeit, sei es durch die Flucht in die Verzweiflung oder in einen tragischen Heroismus, da würde sie diesen Tod erst recht noch einmal zu dem machen, was ihr an ihm uneingestanden Schrecken erregt, zum Anbruch des ewigen Todes. Nicht aufgehoben und nicht ausgelöscht, sondern bleibend verwandelt wird dieser Tod und die Haltung des Menschen vor ihm, die ja eigentlich zu seinem eigenen Wesen gehört, erst dann, wenn er im Licht und in der Kraft Jesu Christi, des Gestorbenen und Auferstandenen, gesehen und ertragen wird als das, was er auch sein kann, das Dunkel jener Kreuzesnacht, in der das ewige Leben bis in das Unterste der Welt sterbend eindrang, um die Welt lebendig zu machen. Doch davon muß im nächsten Abschnitt die Rede sein.

III.

Der Tod ist auch, so sagten wir im letzten Abschnitt, ein naturales Phänomen, d. h. er hat Wesenseigentümlichkeiten, die an sich mit der Wesensverfassung des Menschen als geistig-materiellem Seienden unmittelbar verbunden sind. Der Grund jedoch, warum wir diesen naturalen Wesenskern im Tod forderten, war nicht so sehr und in erster Linie die Einsicht, daß der Mensch auf Grund seines Wesens „selbstverständlich" sterblich sei, sondern vielmehr die theologische Einsicht, daß der Tod, hätte er nicht dieses naturale und so neutrale Wesensstück, nicht sowohl Heils- wie Unheilsereignis sein könnte. Es ist nun darzutun, daß und wie der Tod nicht nur Erscheinung der Sünde, sondern auch Erscheinung des Mitsterbens mit Christus, des Höhepunktes der Aneignung seines Heilstodes sein könne. Die Gliederung dieses Gedankenganges wird sehr einfach sein. Wir werden 1. zu sprechen haben vom Tode Christi selbst als demjenigen Ereignis, das für den Glaubenden und Liebenden den Tod in etwas ganz anderes verwandelt, als er wäre oder ist für denjenigen, der nicht „im Herrn stirbt". Wir werden 2. zu sprechen haben von dem Sterben des Christen in der Gnade als einem Sterben „im Herrn", und wir werden uns 3. zu fragen haben, wie dieser Vorgang der Aneignung der erlösenden Kraft des Todes Christi im Sterben seine sakramentale Sichtbarkeit in den Sakramenten Christi erhält.

1. Der Tod Christi

Das Wort Gottes ist durch seine Menschwerdung aus dem Schoße der Jungfrau und somit aus unserem Geschlecht uns gleichwesentlich geworden. Daraus aber ergibt sich, daß Christus in einem wesentlichen Sinne unseren Tod gestorben ist, den Tod unseres in Adam gefallenen Geschlechtes erlitten hat, wenn damit natürlich auch nicht gesagt ist, daß sein Tod schlechthin und in jeder Hinsicht unserem gleich sei. Aber wenn Er uns wirklich, die Sünde ausgenommen, in allem gleich geworden ist, wie der Hebräerbrief sagt, dann ist Er uns eben auch im Tode gleich geworden, sein Tod kann daher nicht bloß im Sinn einer rein äußerlichen Erfahrung unserem gleich sein. Wenn die Schrift und das Glaubensbekenntnis bekennt, daß Er gestorben ist, so ist damit mehr gesagt, als was die bloße

irdische Empirie an jenem Vorgang feststellen kann, der sich unter Pontius Pilatus ereignet hat. Schon die Tatsache z. B., daß die Schrift selbstverständlich mit der Aussage über den Tod Jesu diejenige seines Abstieges zum Hades als inneres Moment zu seinem Tod verbindet, zeigt, daß der Glaube an den Tod Christi mehr von diesem Tod aussagen will als nur ein unmittelbar historisch für die Empirie feststellbares Ereignis. Und da dieser Hadesabstieg als Moment am Tode Christi und nicht bloß als ein heilsgeschichtliches Wirken Christi nach dem Tod betrachtet wird (Apg 2, 24. 31), der Hadesabstieg aber mindestens für die damalige Heilssituation von der Schrift des Alten und Neuen Bundes als ein Wesensstück des Todes aller Menschen betrachtet wurde, so zeigt sich daraus, daß der neutestamentliche Glaube an den Tod Christi wirklich ein Glaube an den unserem Tod gleichwesentlichen Tod Christi ist. Nun haben wir schon gesehen, daß unser Tod ein vielschichtiger Vorgang ist: Tat und Leiden, Aufgabe der Leibgestalt und Offenwerden eines all-kosmischen Bezuges des Geistes, Ende biologisch getragener Geschichtlichkeit und Vollendung des personalen Lebens von innen. Es ist daher, selbst wenn die Schrift gerade vom Tod Jesu diese verschiedenen Dimensionen des Todes überhaupt nicht eigens betonen würde, von vornherein zu erwarten, daß auch der Tod Jesu, weil gleichwesentlich mit unserem, diese Vielschichtigkeit aufweist. Und wenn der Tod Jesu für uns eine erlösende Heilsbedeutung hat und haben soll, so ist von vornherein noch nicht auszumachen, in welcher der vielen Dimensionen des Todes seine Heilsbedeutung begründet ist. Jedenfalls muß wenigstens von vornherein methodisch damit gerechnet werden, daß nicht bloß das eine oder andere Moment am Tode Christi der eigentlich erlösende Vorgang ist, sondern es ebenso gut sein kann, daß das ganze vielschichtige Vorkommnis des Todes als ein Ganzes in all seinen Momenten die Erlösung bewirkt.

Von dieser methodischen Überlegung her gesehen wird man sich mit der Erlösungstheorie, wie sie im Frühmittelalter ausgebaut wurde und seitdem nur noch unwesentliche Variationen aufweist, nicht ohne weiteres zufrieden geben können und den Eindruck haben dürfen, daß es ihr nicht gelungen ist, die ganze in der Schrift ausgesprochene oder vorausgesetzte Wirklichkeit in ihren Begriffen einzufangen, wenn auch das, was diese übliche Erlösungstheorie positiv sagt, damit durchaus als richtig vorausgesetzt werden kann und muß. Diese Theorie, die wir meinen, ist die sogenannte Satisfaktionstheorie. Nach dieser Theorie eignet den sittlichen Handlungen Christi auf Grund der unendlichen Würde der göttlichen Person, die Christus ist, ein unendlicher Wert, auch wenn diese Handlungen in sich selbst als solche seiner menschlichen, geistigen und freien Natur seinsmäßig nur endlich sind. Da sich die Größe einer Verunehrung und Beleidigung nach der Würde des Beleidigten, nicht des Beleidigers, bestimmt, bedeutet die Sünde des freien Geschöpfes eine in dieser Hinsicht unendliche Beleidigung der heiligen Majestät Gottes, die durch eine Genugtuung eines bloßen

Geschöpfes nicht gut gemacht werden kann, da sich die sittliche Bedeutung einer Genugtuung nach der personalen Würde des Genugtuenden, nicht aber des Beleidigten, bemißt. Unter der Voraussetzung, daß Gott nur bei einer vollen Wiedergutmachung der Sünde als einer unendlichen Beleidigung Gottes bereit ist, dem Menschen die Nachlassung seiner Schuld und die verlorene Gnade des göttlichen Lebens wiederzuschenken, ist somit nur das menschgewordene Wort Gottes in seiner menschlichen Natur imstande, diese volle Genugtuung auf Grund der Würde seiner Person für uns zu leisten. Insofern natürlich die Sendung des ewigen Wortes in unser menschliches Dasein seiner durch ihn geleisteten Genugtuung vorausgeht und darum nicht von dieser abhängig ist, ist natürlich der Heilswille Gottes, seine Bereitschaft, dem Menschen die Gnade zu schenken, trotz der Genugtuung Christi das reine Werk göttlicher Huld und Barmherzigkeit. Das Werk nun, von dessen sittlicher Leistung Gott die dem Menschen wieder zu schenkende göttliche Gnade abhängig machen wollte, ist die freiwillige Übernahme des Todes durch Christus. Daß gerade dieser Gehorsam dem Tode gegenüber geleistet werden sollte, ist in dieser Auffassung freie Verfügung Gottes; da auch jede andere sittliche Tat Christi in seiner menschlichen Natur auf Grund der Würde der göttlichen Person unendlichen Wert hat, so wäre es in dieser Auffassung an sich ebenso möglich, daß Gott eine andere sittliche Leistung Christi als die geforderte Genugtuung fordert und annimmt.

Zweifellos ist dasjenige, was diese Erlösungstheorie positiv sagt, richtig. Sie ist in ihrem Kern schon dadurch gerechtfertigt, daß ja auch die Schrift die erlösende Tat Christi in seinem Gehorsam, seiner Liebe, seinem freien Auf-sich-nehmen des Todes erblickt. Indessen kann man sich doch fragen, ob in dieser Begrifflichkeit die ganze Wirklichkeit des erlösenden Todes Christi adäquat zum Ausdruck kommt. Denn diese Theorie macht noch nicht innerlich verständlich, warum wir gerade durch den Tod Christi und nicht durch eine andere mögliche, ebenfalls unendlichen Wert in sich tragende Tat des Herrn erlöst sind. Die Berufung auf die freie Verfügung Gottes (deren Berechtigung letztlich nicht bestritten werden soll) geschieht vielleicht doch zu rasch. Die Schrift sieht zwar gewiß den Tod Christi als Tat seines Gehorsams, seiner Selbsterniedrigung und Liebe an. Aber sie betont ebenso sehr, wenn nicht noch eindringlicher, daß es gerade der Tod war, durch den Christus uns erlöste, und sie sieht im Tode offenbar nicht nur irgendeine (nur gerade vom willkürlichen Willen Gottes ausgewählte) Tat seines Gehorsams und seiner Liebe, so daß im Tod als solchen keine nur gerade ihm zukommende eigentümliche Qualität wäre, die für die Erlösung entscheidend wäre, sondern die Schrift sieht diesen Tod als erlösenden gerade unter Aspekten, die eben nur dem Tod zukommen können (und nicht irgendeiner andern sittlichen Tat), wenn sie sagt, daß wir durch das ausgegossene Blut Christi erlöst, durch den hingegebenen Leib des Herrn befreit und losgekauft wurden, wenn sie betont, daß die erlösende Tat

ein blutiges Opfer im kultischen Sinne war, das wesensgemäß den Tod des Opfers voraussetzt, wenn, wie wir in der Tradition vielleicht noch deutlicher greifen können, eine Umwandlung und Entsühnung der irdischen Gesamtwelt durch den Tod Christi eintritt, was in dieser Unmittelbarkeit der Wirkung offenbar doch auf den Tod als solchen und nicht auf den Tod als irgendeine sittliche Tat zurückgeführt werden kann. So bleibt in dieser Satisfaktionstheorie die Frage offen, warum wir gerade durch den Tod Christi erlöst wurden, und diese Theorie muß zwar in ihrem positiven Inhalt beschritten, aber überschritten werden, wenn zur Beantwortung dieser Frage Momente geltend gemacht werden müssen, die im Tod als solchem im Unterschied zu jedem andern möglichen Vorkommnis des menschlichen Lebens und Tuns liegen. Die Satisfaktionstheorie hat auch darin ein Ungenügen, daß sie von vornherein voraussetzt, daß der Tod als solcher bloß ein passives vom Tun des Menschen verschiedenes Widerfahrnis sei, und sie unter dieser stillschweigenden, in Wirklichkeit aber problematischen Voraussetzung die erlösende Tat Christi nicht im Tod als solchen, sondern nur in einem geduldigen, gehorsamen Auf-sich-nehmen des Todesleidens, der Todesursache erblicken kann und so den Aussagen der Schrift nicht voll gerecht wird.

Die positive Ergänzung dieser Erklärung der erlösenden Bedeutung des Todes Christi durch die Satisfaktionstheorie kann hier nur in den dürftigsten Andeutungen geboten werden, hauptsächlich unter Verwendung unserer bisher erzielten Einsicht in das Wesen des Todes. Insofern Christus aus dem Geschlechte des gefallenen Adam Mensch geworden ist, das „Fleisch der Sünde" angenommen hat, ist er in das menschliche Dasein eingegangen, insofern dieses zu seiner Vollendung nur im Durchgange durch den Tod in dessen Verhülltheit gelangt. Er hat somit den Tod auf sich genommen, insofern er in der konkreten Ordnung Ausdruck und Sichtbarwerdung der in den Engeln und Menschen gefallenen Schöpfung ist. Wenn er auch kein Glaubender war, so hat Er doch die für den menschlichen Tod eigentümliche Verhülltheit, die Entmächtigung der personalen Vollendung in der Leere des leiblichen Endes an sich erfahren. Er hat nicht nur irgendeine Genugtuung für die Sünde geleistet, sondern er hat eben gerade den Tod, der die Erscheinung, der Ausdruck und das Sichtbarwerden der Sünde in der Welt ist, getan und erlitten. Er hat dies getan in absoluter Freiheit und als Tat und In-Erscheinung-treten der göttlichen Gnade, die als vergöttlichendes Leben seiner Menschheit ihm auf Grund seiner göttlichen Person naturnotwendig zukommt. Dadurch aber ist der Tod, zunächst mindestens für Ihn selbst, zu etwas ganz anderem geworden, als er wäre in einem Menschen, in dem die reine, von jeder konkupiszenten Schwäche ledige Freiheit und das Gnadenleben als eigenes Recht nicht bestehen. Gerade in seiner Verhülltheit wird der Tod Christi Ausdruck, Leiblichkeit seines liebenden Gehorsams, der Übereignung seines ganzen geschöpflichen Seins in Freiheit an Gott. Was Erscheinung der Sünde

war, wird, ohne daß es in seiner Dunkelheit aufgehoben wird Erscheinung des die Sünde negierenden Ja zum Willen des Vaters Was dieser genauer bedeutet, darf vielleicht füglich behandelt werden, wenn von dem Tod des Christen als Höhepunkt der Heilsaneignung gesprochen werden muß. Denn was dort gesagt werden muß, gilt unter den nötigen Abänderungen eben auch von Christus selbst in seinem menschlichen Erleiden und Tun des Todes, mit dem wesentlichen Unterschied freilich, daß Er es mit der Gnade tat, die Ihm auf Grund seiner göttlichen Person von rechtswegen zukommt während die Gnade, mit der wir unseren Tod bestehen, seine Gnade ist, was aber eine innere Gleichheit im Bestehen des Todes nicht aufhebt, da auch sein Tod Gehorsam und Liebe ist. Nur auf einiges sei hier gleich aufmerksam gemacht. Wenn der Mensch ganz im allgemeinen den Tod, insofern er seine personale Tat ist, durch sein ganzes Leben hindurch stirbt, dann wird von daher besser verständlich, wie Leben und Tod Christi auch in ihrer erlösenden Bedeutung eine Einheit bilden. Das Leben Christi erlöst, insofern er in seinem ganzen Leben axiologisch gegenwärtig ist. Und insofern jede sittliche Handlung eines Menschen als Verfügung über die Totalität der Person zu ihrem inneren Ziel, eben dieser Verfügung nur im Tode endgültig kommt, ist auch verständlich, daß man (die Annahme des Fleisches der Sünde und so des Todes einmal vorausgesetzt) eigentlich nie sagen kann, Christus hätte uns auch durch eine andere sittliche Leistung erlösen können, vorausgesetzt daß sie von Gott dafür angenommen wäre. Es läßt sich daher ebenso richtig sagen: sein Gehorsam ist unsere Erlösung, weil er Tod ist wie: Sein Tod wirkt unser Heil, weil er Gehorsam ist.

Damit ist bisher nur einiges Wenige gesagt über den Tod Christi in sich allein betrachtet. Die Frage aber, warum sein Tod heilsbedeutend für uns, die andern, ist, und inwiefern zu dieser Frage etwas von der Theologie des Todes her gesagt werden kann, was die übliche Satisfaktionstheorie ergänzt, ist noch nicht beantwortet. Wir haben nun schon früher gesagt, daß im Tod und nur in ihm der Mensch einen offenen Bezug zur Welt als ganzen findet, daß so im Tod seine in Leben und Tod getätigte Gesamtwirklichkeit als bleibende, dauernde Bestimmung der Welt als ganzer eingestiftet wird, der Mensch das Ergebnis seines Lebens als seinen Beitrag dauernd durch diesen offenwerdenden real-ontologischen Bezug der Seele auf die Welt als Ganzes in dem wurzelhaften, realen Einheitsgrund der Welt gewissermaßen hinterlegt. Wenn wir diese Hypothese metaphysischer Anthropologie des Todes auf Christi Tod anwenden dürfen, so wäre zu sagen: Durch den Tod Christi ist seine geistige Wirklichkeit, die Er von Anfang an besaß und die Er in seinem durch den Tod sich vollendenden Leben tätigte, offen geworden für die ganze Welt, ist eingestiftet worden dem Ganzen der Welt und zur bleibenden Bestimmung real-ontologischer Art für diese Welt in ihrem Grund geworden. Wir dürfen für diese Vorstellung vielleicht auch ein Datum der Glaubenslehre in Anspruch nehmen, die Lehre vom Abstieg Christi in die Unterwelt.

Wir haben schon vorhin gesagt, daß nach Ausweis des Neuen Testaments dieser Abstieg Christi in die Hölle nicht bloß begründet ist in einem soteriologischen Wirken für die geretteten Menschen der vorchristlichen Zeit, die der Anschauung Gottes vor dem Tode Christi noch nicht teilhaftig sein konnten, sondern als ein aus dem Wesen des Todes selbst resultierendes Moment am Tode Christi aufgefaßt wird, weil er den menschlichen Tod gestorben ist. So sehr nun in der alttestamentlichen und der Christus zeitgenössischen Theologie das Weilen im Hades vor allem in seiner negativen Seite gesehen wird, nämlich als noch nicht Besitzen der eschatologischen verklärten Leiblichkeit, so wird man doch aus grundsätzlichen Erwägungen im Weilen im Hades auch eine positive, wenn auch verhältnismäßig unausgesprochen bleibende Seite sehen dürfen, da schließlich der Tod als ein naturales Phänomen nicht reine Negativität sein kann. Wenn man sich fragt, worin dieses Positive am Hades-Aufenthalt bestehen soll, und wenn man bedenkt, daß das Vorstellungsschema der „Tiefe", des „Unteren", das der Hadesvorstellung zugrundeliegt, doch wohl auch den Sinn des „Inneren", des „Hintergründigen", „Wesenhafteren" und „wurzelhaft Einen" miteinschließt, so darf man wohl vermuten, daß mit der Hadesvorstellung im allgemeinen doch auch wenigstens einschlußweise die Vorstellung verbunden ist, daß der in den Hades gehende Mensch irgendwie in die innere, alles wurzelhaft vereinigende, hintergründige Tiefenschicht der Wirklichkeit der Welt eingeht. Wenn wir somit im 5. Glaubensartikel den Abstieg Christi in den Hades bekennen, so darf vielleicht auch darin jene Vorstellung einschlußweise mitgedacht werden, die wir von der allgemeinen Interpretation des Satzes vom Tod als Trennung von Leib und Seele gewonnen und auf den Tod Christi angewendet haben. Wenn wir so annehmen dürfen, daß die menschliche, geistige Wirklichkeit Christi ein offenes real-ontologisches Verhältnis zum Ganzen der Welt in ihrer Einheit, die hinter ihrem raumzeitlichen Auseinander liegt, durch den Tod gewonnen hat, ein Verhältnis, das durch seinen im Tod von der Seele getrennten Leib nicht vermittelt wird, aber auch durch die Wiederannahme des verklärten Leibes nicht wieder rückgängig gemacht wird, so läßt sich vielleicht in etwa begreifen, warum sein Tod für uns nicht nur eine Heilsbedeutung hat. Die Welt ist nicht nur für die Entscheidung geistiger Personen Voraussetzung und Bedingung der Möglichkeit dieser Entscheidung, insofern sie gedacht wird als nachträgliche Summe der einzelnen auf den Menschen einwirkenden Dinge, sondern auch (entsprechend der substantiellen, bis in das Unterste der Wirklichkeit hineinreichenden Verbindung der Seele mit der materiellen Wirklichkeit), insofern jene Dimension nicht mehr räumlicher Einheit zu dieser Zeit gehört, mit der auf Grund der substantiellen Einheit die Seelen kommunizieren, ohne im Tod den Bezug darauf zu verlieren, und zu der hin sie sich gerade im Tode öffnen. Die konkrete Eigenart dieser Dimension ist darum ein vorgängiges, die Möglichkeiten des personalen Handelns mitbestimmendes Existential für jedes

personale Handeln; dessen Möglichkeiten sind mitbestimmt von der Eigenart jener realen wurzelhaften Einheit, in der alle Dinge dieser Welt miteinander kommunizieren. Ist nun die Wirklichkeit Christi als durch den Tod vollendete und sich im Tod dieser Einheit der Welt einstiftende eine Bestimmung, ein inneres Prinzip der ganzen Welt und so darin ein vorgegebenes Existential alles personalen Lebens geworden, so heißt das konkret, daß die Welt als Ganzes und als Raum des personalen Handelns der Menschen eine andere geworden ist, als sie wäre, wenn Christus nicht gestorben wäre, daß also für dieses personale Handeln aller andern Menschen Möglichkeiten real-ontologischer Natur für dieses Handeln eröffnet sind, die nicht gegeben wären ohne den Tod des Herrn, durch den seine menschliche Wirklichkeit und die durch eben diesen Tod existentiell in menschlicher Freiheit endgültig ratifizierte Gnade eine Bestimmung der ganzen Welt wurde. Wenn wir die Wirklichkeit der Welt nicht identifizieren mit den paar primitiven und oberflächlichen Daten, die uns unsere sinnliche Alltagserfahrung von dieser Welt meldet, wenn wir besser realisieren würden, wie tief, geheimnisvoll und von geistiger Wirklichkeit erfüllt die Welt ist, wie jeder immer aus dem Ganzen dieser so ins Ungemessene sich vertiefenden Welt lebt, dann würde uns wohl der Gedanke weniger befremden, daß zur innersten Wirklichkeit der Welt das gehört, was wir Christus in seinem Leben und Tod nennen, was ausgegossen wurde über die ganze Welt in dem Augenblick, da das Gefäß seines Leibes im Tode brach und Christus real zu dem wurde auch in seiner Menschheit, was Er seiner Würde nach immer schon war, das Herz der Welt, die innerste Mitte aller geschaffenen Wirklichkeit. Wir würden dann leichter begreifen, daß wir, ob wir wollen oder nicht, ob wir Ja oder Nein sagen, in unserem geistig-personalen Leben immer auch mit dieser letzten Tiefe der Welt zu tun haben, die Christus eingenommen hat, da Er hinabstieg im Tod in das Unterste der Welt. Wir dürfen vielleicht zur Bekräftigung dieses Deutungsversuchs des Todes Christi als der Konstitution einer Heilssituation aller durch ihre Leiblichkeit zur Welt gehörenden Geister hinweisen auf ein Theologumenon, das in der katholischen Theologie zwar heftig umstritten, aber doch immerhin von gewichtigen Theologen vertreten wird, auf die Lehre einer physischen (nicht physikalischen) Instrumentalursächlichkeit der Menschheit Christi für die Gnade aller nachchristlichen Menschen. Wenn die Menschheit Christi nicht nur durch ihre Tat (in Leiden und Tod) eine juridisch-moralische Ursächlichkeit hinsichtlich der den Menschen verliehenen Gnade hat, sondern darüber hinaus in unmittelbarem, wenn auch nur werkzeuglichem Zusammenhang mit der durch Gott in dem Menschen bewirkten Gnade steht, dann sagt die von uns vorgeschlagene Auffassung auch nichts anderes, nur erklärt sie durch die Theorie von der im Tod erreichten Bezogenheit der Seele auf das Ganze der Welt in deren Einheit besser, wie diese Menschheit wirkend mit allen Menschen in Beziehung treten könne.

2. Der Tod des Christen als Mitsterben mit Christus

Der Christ in der Gnade Gottes stirbt einen anderen Tod als der Sünder. Das heißt nicht nur, daß die Endgültigkeit des durch den Tod erreichten jenseitigen Lebens in beiden Fällen verschieden ist, sondern darüber hinaus auch, daß der Tod selbst in sich von verschiedener Art ist. Ist diese Wahrheit (die natürlich in der praktischen Glaubensverkündigung immer irgendwie enthalten ist) von der theologischen Reflexion auch längst noch nicht im notwendigen Umfange ausdrücklich zum Gegenstand gemacht worden, so ist sie doch im Neuen Testament so deutlich bezeugt, daß wir sie als Glaubenslehre bezeichnen können. Die bisherige scholastisch-theologische Reflexion sagt vom Tod des gerechtfertigten, begnadeten Menschen im Anschluß an das Tridentinum (Dz. 792) nur, daß sein Tod nicht mehr den Charakter einer Sündenstrafe, sondern nur noch wie die Konkupiszenz im gerechtfertigten Menschen das Gepräge einer bloßen Sündenfolge (*poenalitas*, nicht *poena*!) habe, welche Gott zur Prüfung und Läuterung des Gerechtfertigten nicht aufhebe. Aber abgesehen davon, daß der Begriff einer *poenalitas* im Gegensatz zur *poena*, einer Sündenfolge im Gegensatz zur Strafe, dunkel bleibt, weil man nicht recht einsieht, inwiefern der Tod selbst im Gerechtfertigten nach dieser begrifflichen Unterscheidung ein anderer ist als im Sünder, d. h. inwiefern sich beider Tod in dieser Auffassung anders als durch eine äußere, rein juridische Betrachtung dieses Todes von seiten Gottes unterscheidet, abgesehen auch davon, daß in dieser Lehre der Tod nur im Zusammenhang mit der noch vorhandenen oder der in der Taufe getilgten Erbsünde, nicht mit den persönlichen Sünden gesehen wird (ist der Tod im getauften Sünder auch nur *poenalitas*?), und abgesehen davon, daß in dieser Aussage der Tod nur als Widerfahrnis, nicht aber als Tat gesehen wird, die doch den Tod selbst als solchen im Sünder und im Gerechtfertigten innerlich verschieden macht, so ist auf jeden Fall durch diese scholastische Aussage der Tod des Gerechtfertigten nur negativ qualifiziert; was er positiv in sich sei, als Tod des begnadeten Menschen, das wird in dieser Begrifflichkeit nicht deutlich, so sehr diese als Zeichen dafür gewertet werden darf, daß die scholastische Theologie sich irgendwie des Unterschiedes zwischen dem Tod des Sünders und dem des Gerechtfertigten bewußt ist. Aber das Neue Testament sagt über den Tod des Christen mehr. Es gibt ein „Sterben im Herrn" (Apok 14, 13; 1 Thess 4, 16; 1 Kor 15, 18), ein Sterben, das eigentlich kein Tod ist, weil jeder, der lebt und an Mich glaubt, wie Christus sagt, in Ewigkeit nicht stirbt (Jo 11, 26), es gibt ein Mitsterben mit Christus, das das Leben schenkt (2 Tim 2, 11; Röm 6, 8). Wir haben in diesem Augenblick noch nicht darauf einzugehen, daß nach dem Neuen Testament die grundsätzliche Übernahme des Todes Christi schon durch Glaube und Taufe beginnt, und somit das Mitsterben mit Christus und damit das Gewinnen des neuen Lebens schon jetzt unser diesseitiges Leben verborgen durchherrscht (Röm 6, 6. 11f;

7, 4—6; 8, 2. 6—12 usw.). Abgesehen davon, daß diese Aussagen des Neuen Testaments voraussetzen, daß der reale Tod als eine axiologische, das ganze Leben durchherrschende Größe und auch als Tat aufgefaßt werden muß, wenn das Sterben „während" des irdischen christusförmigen Lebens durch den Glauben und die Gerechtigkeit nicht zu einem ethisch-idealistischen Bild verflüchtigt werden und den Zusammenhang mit dem realen Tod verlieren soll, so wird man aus diesen Aussagen des Neuen Testaments entnehmen müssen, daß auch das wirkliche Sterben, auch als — natürlich vom Leben her bestimmter — Endvorgang des Menschenlebens betrachtet, im Gerechtfertigten ein Sterben in Christus ist. Das heißt aber: der Tod selbst ist im Begnadeten als ein Heilsereignis anzusehen. Die im Glauben Gestorbenen sind nicht nur „Tote in Christus", weil sie in Christus lebten, sondern auch weil ihr Sterben selbst in Christus war. Ja, wir können sagen, daß der Tod der Höhepunkt des Heilsempfanges und des Heilswirkens ist, wenn wir bedenken, daß der Tod als Tat des Menschen das Ereignis ist, das die ganze personale Lebenstat des Menschen in die eine Vollendung einsammelt, und wenn wir bedenken, daß im „Tod" "pragmatisch" (wie Eutychius — 582 — sagte) das geschieht, was „mystisch" in den sakramentalen Höhepunkten des christlichen Daseins in Taufe und Eucharistie geschehen war, eben die Angleichung an den Tod des Herrn. Was in diesen Höhepunkten „sakramental" geschieht, ereignet sich „real" im eigenen Tod: die Teilnahme am Tod des Herrn.

Mit dem Gesagten ist aber bisher nur auf die Tatsache hingewiesen; über das „Wie" ist noch nichts gesagt. Läßt sich nun darüber noch etwas sagen? Wir wollen es versuchen. Greifen wir noch einmal einen Augenblick zurück auf den Tod Christi. Das Eigenartige seines Todes war nicht so sehr darin gelegen, daß er in einem allgemeinen und vagen Sinn liebend, ergeben, gehorsam starb, so wie in einem durchschnittlichen Sinn andere Ereignisse im rechten Geist und in der rechten Haltung erlitten und getan werden. Sondern das Eigentümliche seines Todes liegt offenbar darin, daß der Tod als Erscheinung der Sünde in ihm Erscheinung der Gnade wurde, die Leere des Menschen die Ankunft der Fülle Gottes (was sie gar nicht an sich und von Haus aus ist), der Tod Leben, ja die Sichtbarkeit der Verdammnis die Sichtbarkeit des Anbruchs des Reiches Gottes. Und dies nicht nur in dem Sinn, daß der Tod diese Dinge bewirkte, objektiv in moralischer Ursächlichkeit verursachte, sondern in dem Sinn, daß in Christus dasjenige, was an sich nur die Erfahrung der Sünde sein konnte, durch seine in der Gnade geschehende Tat umfaßt und so zu etwas ganz anderem wurde als das, was es zu sein schien. Daß der Tod, den man an sich nur als die Sichtbarkeit der Leere und Ausweglosigkeit der Sünde, als das Dunkel der ewigen Finsternis erleben kann (gerade weil die übernatürliche Ordnung die reale Ordnung ist und in ihr es keinen Tod geben sollte) und der auch „an sich" von Christus nur als solche Gottverlassenheit erlebt werden konnte, nun doch durch das gehorsame Ja des Sohnes umfaßt und, ohne ihm seine

gottverlassene Furchtbarkeit zu nehmen, in etwas ganz anderes verwandelt wird, in die Ankunft Gottes inmitten dieser leeren Verlassenheit und in die Erscheinung der gehorsamen Übergabe des ganzen Menschen an den heiligen Gott inmitten seiner scheinbaren Verlorenheit und Ferne, das ist gerade das Wunder des Todes Christi. Dadurch, daß Christus stirbt, zeigt und bestätigt die rechtfertigende Gnade Gottes eine Qualität, die sie bisher nicht gezeigt hat und die für uns verborgen war: daß sie, da die Sünde ihr volles Maß erlangt hatte, übermächtig wurde, daß sie auch noch die Sünde überholen kann. Und dadurch, daß Christus gestorben ist und so in das Innerste der Welt hinein sich aufgab, ist diese Gnade unsere geworden. Was er im Tod getan hat und was sein Tod ist, ist darin gelegen, daß sein Tod als Tat der Gnade dazu verhalf, den „Leib" der Sünde, der der Tod ist, Gott darzubringen und so zum Leib der Gnade zu machen, so daß auch wir jetzt in seiner Gnade im Tod Gott und Christus gehören können, obwohl dieser Tod an sich Gottesferne ist. Von da aus wird verständlich, was der Christ durch Christi Gnade im Tod tut (im Sterben, das er durch sein ganzes Leben betätigt): er erfährt sein in die Leere und Ohnmacht des Todes zerrinnendes Leben als Gottesferne, als die Bitterkeit der Schuld (des Geschlechtes und der eigenen), und er glaubt doch an das Erbarmen Gottes und er hofft doch sein Leben in Gott hinein und er liebt doch diesen fernen Gott. Dieses Glauben, Hoffen, Lieben aber ist nicht nur ein ärmliches, die brutale Wirklichkeit des Todes begleitendes Gefühl, das solange besteht, als eben nicht wirklich gestorben wird, das ohnmächtig neben der Wirklichkeit besteht, die Tod heißt, sondern es ist, weil durchformt von der Gnade, die wahre Wirklichkeit, die den wirklichen Tod verwandelt, die ihn freilich, damit der Glaube bleibe, so verwandelt, daß der Tod immer noch erfahren wird und gekostet als Sold der Sünde. Die Dreiheit von Glaube, Hoffnung und Liebe macht den Tod selbst zur höchsten Tat eben dieses Glaubens, Hoffens und Liebens, den Tod, der die absolute Finsternis, Hoffnungslosigkeit und Todeskälte zu sein scheint. Insofern Glaube, Hoffnung und Liebe in den Tod eingehen, erhalten diese drei Grundmächte des christlichen Daseins (samt der Gnade, deren personale Verwirklichung sie sind) ihre für das christliche Leben in diesem Äon eigentümliche Existenzweise, die des sich ergebenden Gehorsams: Glaube im Dunkel, Hoffnung wider alle Hoffnung, Liebe zu Gott, der Herr und bloß abweisende Gerechtigkeit zu sein scheint. Und insofern diese drei Grundakte Momente am Tod als Tat des Menschen selbst sind, wird der Tod selbst verwandelt: das schreckliche Fallen in die Hände Gottes, das der Tod als Inerscheinungtreten der Sünde zu bleiben scheint, ist in Wirklichkeit das „In Deine Hände empfehle ich meinen Geist".

Es ist damit natürlich noch nicht alles gesagt, was über den Tod des Christen gesagt werden müßte. Wir haben noch nichts gesagt über den Tod des Christen, insofern er entsprechend dem Hadesabstieg Christi nach dessen positiver Seite ein Hineinkommen in

den durch Christi Tod schon verklärten Grund der Welt ist. Wir konnten auch nichts sagen über die Haltung des Christen zum Tod in seinem Leben, insofern diese Haltung doch irgendwie unterschieden werden mag von der im Leben schon immer getätigten Anwesenheit des Todes selbst. Es müßte von der Wachsamkeit des Christen, vom Bedenken der Letzten Dinge, vom Harren auf den Herrn, von der Freude darüber, daß er nahe ist, vom Seufzen der Kreatur nach der Erlösung, von der etwa auch schon im Leben beginnenden Verklärung des Leibes durch ein langsames Sichnähern an das paradiesische Ideal der Freiheit von der Begierlichkeit im aszetischen Leben und von manchen anderen Dingen geredet werden. Doch würde das erste der berührten Themen zu sehr in das Thema der besonderen und allgemeinen Eschatologie, das zweite zu sehr in die allgemeine Lehre von der christlichen Lebensführung hinüberführen, als daß wir hier noch darauf eingehen könnten.

3. Die sakramentale Sichtbarkeit der Einheit von Tod Christi und Tod des Christen

Die Begegnung des Menschen mit Christus, das Übergreifen seines Heils, seines Lebens und Todes und seiner Herrlichkeit auf den Menschen ist nicht nur in den Sakramenten gegeben, es geschieht vielmehr überall dort, wo in der Gnade der Mensch frei zur Gnade Gottes Ja sagt. Aber diese personale Begegnung Gottes in Christus und des Menschen kann eine amtliche, soziale Sichtbarkeit, eine Leiblichkeit in der Kirche gewinnen in sichtbaren Zeichen und Riten, die als solche Sichtbarkeit von Christus selbst gestiftet sind. Und wir nennen sie Sakramente. Dort wo der Mensch sich glaubend und liebend diesem Geschehen öffnet, wirken sie aus der Kraft Christi als Handlungen Christi am Menschen das, was sie sichtbar machen: die Gnade Christi in der Eigentümlichkeit und Richtung, die im jeweiligen sakramentalen Ritus zur Erscheinung kommt. Ihre Sichtbarkeit deckt nicht das ganze Gnadenleben des Christen, da dieses sich weiter erstreckt und an sich das ganze Leben des Menschen zu überformen berufen ist. Daher ist es aber von vornherein zu erwarten, daß die Sakramente gerade jenen Vorgängen der Begegnung Gottes und des Menschen in Christus eine Sichtbarkeit und Leiblichkeit verleihen werden, die die grundlegenden und entscheidenden sind; die Sakramente werden die Sichtbarkeit der Grundakte der Heilsaneignung im Leben des Christen sein. Wenn aber zu diesen ohne Zweifel die unsern Tod verwandelnde Aneignung des Todes Christi nicht nur als punktförmiger Vorgang am Schluß unseres Lebens gerechnet werden darf, sondern als ein Vorgang, der unser ganzes christliches Leben durchwaltet, dann ist von vornherein zu erwarten, daß diese Aneignung des Todes Christi auch eine sakramentale Sichtbarkeit in der sozialen Öffentlichkeit der Kirche hat und zwar durch unser ganzes Leben hindurch. So ist es in der Tat. Wenn wir davon absehen, daß aus der Natur der

Sache heraus alle Sakramente vom erlösenden Tod Christi her ihre Kraft und Wirksamkeit haben und somit alle uns in Verbindung mit diesem Tod bringen (alle Sakramente entspringen, wie die Väter sagen, aus dem durchbohrten Herzen des Erlösers), so sind es vor allem drei Sakramente, die nach ihrer unmittelbar greifbaren Gestalt und der darin sich aussprechenden Sinnrichtung und nach dem Zeugnis der Schrift uns teilhaben lassen am Tode Christi und so auch unsern eigenen Tod zur Teilnahme am Tode des Herrn werden lassen: Taufe, Eucharistie und Salbung des Kranken.

Die Taufe taucht uns in den Tod Christi hinein, wie Paulus sagt (Röm 6, 3); wir sind durch die Taufe in den Tod mit ihm zusammen hineinbegraben (Röm 6, 4), durch die Taufe, die ein Gleichbild seines Todes ist. Wir sind gleichgestaltet dem Tode Christi (Phil 3, 10). Wenn Paulus die Wirkung der Taufe als Angleichung sakramentaler Art an den Tod Christi (insofern bei der Tauchtaufe auch ein Begrabenwerden symbolisiert ist) hauptsächlich darin sieht, daß der Mensch durch seine Taufe der Sünde stirbt, um in der Neuheit eines heiligen Lebens zu wandeln, indem er die irdischen gottwidrigen Begierden „ertötet", so hat dieser mystische Tauftod doch auch nach ihm zweifellos eine innere reale Beziehung auf den realen Tod des Christen und nicht nur auf das der-Sünde-Absterben während des Lebens. Denn wenn er sagt: wir sind durch die Taufe mit ihm zusammen in den Tod begraben, dann kann hier „Tod", insofern es seiner ist, nur vom realen Tod verstanden werden; er muß es somit auch, insofern es unserer ist. Mit anderen Worten, es ist eine Gleichheit zwischen uns und Christus im wirklichen Tod ausgesagt und diese ist gestiftet durch die Taufe. Und von daher gesehen ist das von Paulus betonte der-Sünde-Absterben als Wirkung der in der Taufe erfolgenden Angleichung an den Tod Christi nicht nur eine bildliche Verwendung des Begriffes Tod, sondern eben die durch das Leben hindurch sich immer aufs neue vollziehende und im wirklichen Tod des Christen zur Vollendung kommende Teilnahme am Tod Christi durch unseren wirklichen Tod. Durch das Leben in der Gnade stirbt der Christ im ganzen Leben in seinen Tod als Mitsterben mit Christus hinein und mit diesem wirklichen, aber im ganzen Leben anwesenden Tod als christlichem Heilstod ist in der Taufe begonnen worden. Die Taufe ist der sakramental sichtbar werdende Anfang desjenigen Todes, der nicht Höhepunkt der Sünde, sondern Höhepunkt der die Sünde überwindenden Heilsaneignung ist. Die Taufe ist der Beginn des christlichen Todes, weil sie der Anfang des Gnadenlebens ist, in dessen Kraft der Tod christlich sein kann, ja das selber das christliche Sterben ist, wenn anders der Tod des Menschen die Tat seines Lebens ist. Siehe, sagt Eutychius, in der heiligen Taufe sterben wir mystisch (wir würden heute sagen sakramental), danach — im Martyrium oder ohne es — in Wirklichkeit, der Sache nach. Unser mystischer Tod ist nicht verschieden vom pragmatischen, wenn er sich auch erst im pragmatischen vollendet (De Paschate 5; PG 86 bis, 2397). Durch die Taufe sind wir mit

Christus gekreuzigt und mit dem, was wir unsern Tod nennen, ist dieser unser Kreuzestod des christlichen Lebens vollendet. Als Anfang des christlichen Lebens ist die Taufe auch der sakramentale Anfang des christlichen Sterbens. Wer die Kraft und Verpflichtung der Taufe in seinem Leben verleugnet und zunichte macht, gleicht darum dem linken Schächer, der neben dem Herrn am Kreuze hängt. Aber er hängt immer neben ihm. Dies aber ist sichtbar geworden, da wir getauft wurden. Daß mit dieser durch die Taufe gestifteten Todesgemeinschaft mit dem Herrn, wenn der Tod im ganzen Leben gegenwärtig ist, auch eine Leidensgemeinschaft gegeben ist, kann hier nur eben noch angemerkt werden. Denn das, was wir Leiden nennen, ist ja nichts als jene *prolixitas mortis*, wie Gregor der Große das dem Leiden auf den Tod hin verfallene Leben nennt. Und darum ist die Leidensgemeinschaft seit der Taufe nun die realistische Durchführung der Todesgemeinschaft im Leben, beide also sind durch die Taufe begründet.

Das zweite Sakrament, das diese Leidens- und Todesgemeinschaft mit dem Herrn in der Gnade im Verlauf des ganzen Christenlebens immer wieder aufs neue sichtbar macht und vertieft, ist das heilige Mysterium der Eucharistie. Diese ist die immer wieder erneuerte Feier des Todes des Herrn, die Gegenwärtigsetzung dieses Todes im Raum und in der Stunde unseres Lebens. In ihr verkünden wir, seinem Auftrag gemäß, immer wieder seinen Tod, der unser Tod und unser Leben ist, bis er wiederkommt und so nicht mehr im kultischen Zeichen, sondern im Glanze seiner erscheinenden Herrlichkeit offenbart wird, daß in seinem Tod unser Tod verschlungen ist vom Sieg des Lebens. Wenn aber das, was wir in diesem Mysterium tun, die sakramentale Begehung des Todes Christi ist, und das, was wir in diesem Mysterium empfangen, die Gnade ist, die in seinem Tod unser wurde, wenn wir in diesem Mysterium seinen Tod verkünden, dann muß dieses Sakrament eben auch an uns seinen Tod wirken, wenn es wahr ist, daß die Sakramente das an uns bewirken, was sie symbolisch anzeigen. Das Geheimnis des Kreuzes wird uns in diesem Opfer und Sakrament nicht bloß zeitlich und räumlich nahegebracht, es greift vielmehr in unser Leben über, zieht uns in sich hinein, unterwirft uns seinen unergründlichen Gesetzen und teilt uns seine eigene Kraft mit. Und darum kann es nicht ausbleiben, daß, wer an diesem Mysterium teilnimmt im Kult, und in ihm den Tod des Herrn verkündet, diesen Tod auch in seinem Leben verkünden muß dadurch, daß er ihn in der Wirklichkeit seines Lebens an sich erfährt. Wenn es wahr ist, daß durch dieses Sakrament Christus täglich neu Gestalt gewinnen will, dann muß Er durch dieses Sakrament als der Gekreuzigte Gestalt gewinnen. Dann kann auch als Wirkung dieses Sakramentes all das betrachtet werden, was die Schrift als Leidens- und Todesgemeinschaft mit Christus kennt: daß wir mit Ihm noch leiden müssen, um mit Ihm verherrlicht zu werden (Röm 8, 17); daß wir durch die Teilnahme an seinem Leiden seinem Tod gleichgestaltet werden (Phil 3, 10); daß Er an unserem Leib im Leben

und im Sterben verherrlicht werden muß (Phil 1, 20); daß wir um Jesu willen ständig der Macht des Todes ausgeliefert sind (2 Kor 4, 10f); daß wir in Ihm, der in Schwachheit gekreuzigt wurde, auch schwach sind (2 Kor 13, 4); daß es Gnade ist, nicht bloß an Christus zu glauben, sondern auch für Ihn zu leiden (Phil 1, 29); daß nur, wenn wir mit Ihm gestorben sind, wir auch mit Ihm leben werden (2 Tim 2, 11). Wir teilen seinen Tod, weil wir täglich das Sakrament seines Todes feiern und empfangen.

Haben Taufe und Eucharistie schon in ihrer sakramentalen Sichtbarkeit einen Verweis auf den Tod Christi und darum auch auf unseren Tod an sich, so eignet dem dritten Sakrament, das wir kurz betrachten müssen, der Krankensalbung, dieser Verweis durch die Situation, in der es gespendet wird, die leibliche Krankheit des Menschen. Es ist hier nicht möglich, auf die Theologie der Krankheit näher einzugehen. Für Schrift und Glaube ist die Krankheit nicht bloß ein biologisches Geschehen, sondern als Weg zum Tod, als Gefahr des Todes das Sichtbarwerden der Macht der Sünde und des Teufels und jener Schwachheit des Menschen, die ethisch und leiblich Ausdruck der Sünde und Sündengefahr ist. Krankheit ist daher in eminentem Sinne eine Situation der Entscheidung zwischen Heil und Unheil und zwar in einem Augenblick, in dem der Mensch eben wegen dieser Krankheit in Gefahr ist, diese Situation nicht richtig zu bestehen. So ist es fast von vornherein zu erwarten, daß auch diese Heilssituation und die für ihr Bestehen notwendige göttliche Gnade eine sakramentale Sichtbarkeit erhält. Und so ist es tatsächlich. Das fünfte Kapitel des Jakobusbriefes bezeugt uns die Vollmacht des Priesters der Gemeinde, den Kranken unter Gebet mit Öl zu salben, und als Wirkung dieses sakramentalen Geschehens wird das „Heil" genannt, also das christliche Bestehen dieser entscheidenden Lebenssituation, sei es dadurch, daß dem Kranken die leibliche Gesundheit wieder geschenkt wird, sei es dadurch, daß er die Krankheit zum Tode in christlicher Haltung auf sich nimmt, den Tod als Christ besteht. Und insofern schließlich jeder Mensch einmal sterben muß und eben auch in dieser Todeskrankheit dieses Sakrament empfangen soll, es also gerade das Sakrament der Todessituation wird, so erhält dieses Sakrament der Krankensalbung in diesem Falle den Charakter der sakramentalen Todesweihe, es wird zur Sichtbarkeit der Tatsache, daß der Christ, gestärkt durch die Salbung des Herrn, in der Kraft seiner Gnade die letzte Prüfung seines Lebens besteht und seine letzte Tat vollendet, seinen Tod in der Gemeinschaft mit dem Herrn. Wir können somit sagen: wenn auch diese drei Sakramente in ihrem vollen Wesen durch ihre Beziehung auf den Tod des Christen nicht allein charakterisiert sind, so haben sie doch eine wesentliche Bezogenheit auf den Tod des Christen. Die Taufe begründet erstmals die Möglichkeit des christlichen Sterbens; die Eucharistie ist die dem Leben des Christen immer aufs neue gereichte Kraft, in Angleichung an den Tod Christi das eigene Leben mehr und mehr in dem täglichen Tun und Leiden auszu-

reifen in jene Vollendung von innen, die im Tod endgültig und gerettet wird; die Krankensalbung ist die Weihe des Endes dieses Lebens in den Tod Christi hinein. Anfang, Mitte und Ende des christlichen Lebens als der Aneignung des Todes Christi sind bezeichnet und geweiht durch diese drei Sakramente, die alle den Tod des Herrn und damit aber auch sein ewiges Leben einsenken in das sterbende Leben der Christen.

Wir haben viel vom Tod geredet und doch wenig gesagt. Denn wer kann von den Geheimnissen des menschlichen Daseins viel sagen, zumal wenn sie hineingenommen sind in die Geheimnisse Gottes selbst? Und doch muß der Mensch des Todes gedenken, nicht bloß weil sein Leben ein Leben zum Tode ist, sondern noch mehr, weil es ein Geheimnis Christi des Herrn ist. Seit Christus für das Heil der Welt gestorben ist, seit das Leben Gottes und seine Herrlichkeit definitiv durch den Tod dieses Gekreuzigten in die Welt gekommen ist, gibt es keinen entscheidenderen Vorgang mehr in der Welt als diesen Tod. Dagegen gehalten ist alles andere Geschehen in der Welt vorläufig und unwichtig. Wenn uns aber der Beruf und die Gnade gegeben ist, mit ihm zu sterben, dann ist das alltägliche und banale Vorkommnis, das wir den Tod des Menschen nennen, und dem auch jeder von uns entgegenstrebt, erhoben in die Geheimnisse Gottes. Um dieses Geheimnis zu verstehen und in der Liturgie unseres Lebens tun zu können, brauchen wir nur auf den Tod des Gekreuzigten zu schauen, die Worte, die Er sprach und die das Unterste und das Oberste seines Todes aussagten, zu hören und nachzusprechen: Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen; Vater, in Deine Hände empfehle ich meinen Geist. Neben dem Gekreuzigten zur Rechten und zur Linken hingen — erschütternde Symbolik — zwei andere Sterbende. Zwei Menschen, die über den Tod lästerten, weil sie ihn nicht begriffen. Wer kann ihn auch begreifen? Einer schaute auf den Tod Christi. Und was er sah, genügte, um auch den eigenen Tod zu begreifen. Denn man hat ihn begriffen, und ihn richtig ergriffen, wenn man zum sterbenden Christus sagt: Gedenke meiner, wenn Du in Dein Reich kommst. Zu diesem Sterbenden aber sagte der Menschensohn, der unser Todesschicksal teilte und in das Leben hinein erlöste: Heute wirst du mit mir im Paradiese sein. Dies aber sagt Er auch zu uns. Damit aber diese Botschaft von der Seligkeit unseres Todes uns nicht jene heilige Furcht nehme, in der wir gerade die Seligkeit unseres Todes wirken sollen, sagte Er zum anderen Schächer — nichts. Die Finsternis und das tödliche Schweigen, das über diesem Tode hing, mahnt uns, daß der Tod auch der Anbruch des ewigen Todes sein könne. Aber in dieser Furcht und dem Zittern dürfen wir die frohe Botschaft vom Tode hören, der das Leben ist; von der Ankunft des Herrn, der jenes Leben ist, das keinen Tod kennt, obwohl es im Tode zu uns kommt. Noch ist diese Wirklichkeit verhüllt in der nüchternen Niedrigkeit dessen, was wir im Sterben erleben. Aber es ist die Wahrheit, die der Glaube vom Tode weiß.

DER LITURGISCHE WOCHENZYKLUS

Verfall und Neubildung

Von Josef Andreas Jungmann S. J., Innsbruck

Durch das Reformdekret der Ritenkongregation vom 23. März 1955, mit dem die bisherigen Simplexfeste auf eine bloße *memoria* herabgesetzt und eine Reihe von Oktaven und Vigilien abgeschafft wurden, ist dem Offizium *de feria* ein weiter Raum eröffnet worden. Im Kalendarium wird nun für alle diese Tage als zugehöriges Meßformular — bei aller Freiheit, auch ein anderes zu wählen — dasjenige des vorausgehenden Sonntags bestimmt. Nur am Samstag steht für Messe und Offizium ein diesem Wochentag eigenes Thema im Vordergrund: *s. Maria in Sabbato*. Es ist schon festgestellt worden, um wieviel öfter dieses Offizium nach der neuen Regelung treffen wird[1]. Außerdem steht für die übrigen Tage der Woche ohne irgendwelche Bindung die Reihe von Votivmessen zur Verfügung, die im Missale Romanum von 1570 nur durch eine vorangestellte Rubrik mit den einzelnen Wochentagen in Beziehung gebracht, seit 1920 aber durch ausdrückliche Überschriften auf dieselben festgelegt und außerdem, wie teilweise auch schon in den Missaleausgaben nach der Reform von 1604 durch Clemens VIII., einigermaßen bereichert ist. Die hier vorliegende Zuordnung ergibt folgendes Bild:

Montag: *de ss. Trinitate*
Dienstag: *de Angelis*
Mittwoch: *de Apostolis;* seit 1920 außerdem: *de s. Joseph* und *de ss. Petro et Paulo*
Donnerstag: *de Spiritu Sancto;* seit 1604 außerdem: *de ss. Eucharistiae sacramento;* seit 1935 noch: *de D. N. J. C. summo et aeterno sacerdote*
Freitag: *de Cruce;* seit 1604 außerdem: *de passione Domini*
Samstag: *de s. Maria*

Man wird nicht sagen können, daß diese Zuordnung ohne weiteres durchsichtig oder gar überzeugend sei. Eine Besinnung auf ihre Herkunft und auf die Elemente ihres Werdens dürfte daher am Platze sein, dies um so mehr, als bei einer Reform der Liturgie dem Wochenzyklus offenbar größere Bedeutung zukommen wird, nicht nur für die Ordnung der Messe, sondern auch für das Offizium. Denn schon jetzt kommt in den Hymnen der nun öfter treffenden Ferialvesper der Zyklus der sieben Schöpfungstage, dessen sich der Brevierbeter bisher kaum bewußt wurde, weithin zur Geltung. Wenn sodann mit dem Verzicht auf die allwöchentliche Persolvierung des Psalteriums, wie dies von maßgebender Seite als Programmpunkt einer nahen Reform angekündigt wird, auch eine Neuverteilung der Psalmen ins Auge gefaßt werden muß, wird man an der Frage kaum vorbeigehen können, ob nicht eine mehr thematische Verteilung auf die Tage der Woche am Platze wäre,

[1] J. Löw, Sulla frequenza dell'officium s. Mariae in Sabbato secondo il vecchio e il nuovo stato delle rubriche: Eph. liturg. 69 (1955) 336–346.

wie sie in der Prim schon heute teilweise vorliegt, und welcher Charakter dann den einzelnen Wochentagen zuzuerkennen ist.

I. Die österliche Woche der Frühzeit

Grundlage einer Wochenordnung ist im Christentum seit den Tagen der Urkirche der Sonntag. Der Sonntag ist der Tag der Auferstehung, oder genauer: der Tag, an dem der Herr das Werk der Erlösung durch seine Auferstehung vollendet und besiegelt hat, und darum auch der Tag, an dem von jeher von der gesamten Kirche das Gedächtnis „des gesegneten Leidens, der Auferstehung von den Toten und der glorreichen Auffahrt in den Himmel" durch die Feier der Eucharistie begangen wird. Als Tag des Kreuzestodes tritt zum Sonntag frühzeitig der Freitag. Er wird schon in der Didache (c. 8, 1) zusammen mit dem Mittwoch als Fasttag bezeichnet. Für beide Tage, Mittwoch und Freitag, wird bereits bei Tertullian das Leiden Christi als Gegenstand trauernden Gedenkens angedeutet[2]. Dasselbe wird in der wenig jüngeren syrischen Didascalia eindeutig ausgesprochen[3]; denn am Mittwoch, so wird von da an an zahlreichen Stellen wiederholt, sei der Herr durch Judas an den Hohen Rat verraten worden, am Freitag ist er am Kreuze gestorben[4]. Auch die römische Praxis des Samstagfastens begründet Innozenz I. aus den Verhältnissen der Leidensgeschichte: die Apostel haben an beiden Tagen, Freitag und Samstag, getrauert und sich verborgen, darum geziemt es sich an beiden Tagen zu fasten[5].

Mit solchen Gedankengängen waren die Umrisse einer christlichen Prägung der Woche gegeben. So wie der Sonntag ein allwöchentliches Ostern darstellt, so erscheint auch die Woche als ein abgeschwächtes Nachbild der Karwoche. Die großen Tatsachen der Heilsgeschichte sollten den Gläubigen nicht nur einmal im Kreislauf des Jahres, sondern jedesmal auch im kleineren Zyklus der Woche vor Augen treten. Auf diese Weise bildete sich eine Auffassung der Woche heraus, die nicht mehr, wie es die jüdische Woche wollte und wie es die von dorther eingebürgerte Benennung mit Ordnungszahlen zunächst auch im Christentum weitergab, mit Sonntag begann, mit *feria secunda* usw. weiterzählte und mit dem Sabbat schloß, sondern nun vielmehr auf den Sonntag als Höhepunkt und Endpunkt hinstrebte und darum mit dem Montag beginnen mußte. Wurde der Sonntag ja schon

[2] Tertullian, De ieiunio c. 10 (CSEL 20, 287).
[3] Didascalia V, 14, 4 ff (Funk I, 272 ff).
[4] Siehe außer der Didascalia (a. a. O.) etwa Augustinus, Ep. 36, 13, 30 (CSEL 34, 2, S. 59f). — Bevorzugte Wochentage blieben Mittwoch und Freitag, auch abgesehen von den Quatemberwochen, wenigstens lokal das ganze Mittelalter hindurch und darüber hinaus; s. G. Schreiber, Gemeinschaften des Mittelalters, Münster 1948, 286; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia[3], Wien 1952, I, 512–514.
[5] Innozenz I., Ep. 25, 4 (PL 20, 555).

früh, in einer Art Kompromiß zwischen festgelegter Zahlenbenennung und neuer Auffassung, als achter Tag bezeichnet; die übrigen Wochentage behielten dabei ihre zahlenmäßige Bezeichnung, der Sonntag aber wurde vom Anfang an das Ende versetzt[6]. Mit welcher Kraft sich diese Auffassung der Woche durchgesetzt hat, ersieht man daraus, daß die jungen Völker am Ostrand Mitteleuropas, Slawen, Ungarn, Letten, Litauer, die das Christentum erst im Lauf des frühen Mittelalters annahmen, Bezeichnungen für die Wochentage erhielten, die zwar gleichfalls mit Ordnungszahlen gebildet waren, aber die Zählung nun nicht mehr mit Sonntag, sondern mit Montag begannen[7], so daß der Montag eindeutig als Anfang der Woche und der Sonntag als ihr Schlußpunkt erschien.

Es ist einigermaßen auffallend, daß am Ausgang des christlichen Altertums zwar der Zyklus des kirchlichen Jahres durch die neuen Hochfeste des Weihnachtskreises und dann durch die älteren Marienfeste eine wesentliche Erweiterung erfahren hat, daß aber etwas ähnliches am Wochenzyklus nicht festzustellen ist. Zum Teil erklärt sich das allerdings daraus, daß die einzelnen Wochentage außerhalb der Quadragesima und außerhalb des Quatember — wo es ja um die schon von alters her ausgezeichneten Tage Mittwoch, Freitag und Samstag ging — keine liturgische Formung im Sinne einer öffentlichen Meßfeier erhalten haben. Auch das Offizium, das in seiner Frühzeit ja einen Tageszyklus mit den auf die Stunde verteilten Geschehnissen des Leidens Christi kannte[8] und in gewissen Resten durch die Jahrhunderte hindurch festhielt[9], wurde bei der Ausbildung des Wochenzyklus, die durch das Mönchtum geschah und mit seinem Grundsatz der allwöchentlichen Persolvierung des Psalters gegeben war, nicht darauf angelegt, die einzelnen Tage der Woche mit bestimmten Heilsgeheimnissen zu verbinden. Die kathedrale Ordnung aber hat ja zunächst nur eine Morgenhore ausgebildet, bei der man sich damit begnügte, in den dafür ausgewählten Psalmen — und ähnlich in den Hymnen — in wechselnder Form den Lobpreis Gottes und die Begrüßung des Morgenlichtes (*mane, lux tua*) auszusprechen, und eine Vesper, die den Schlußabschnitt des biblischen Psalters von Psalm 109 an verwertete[10] und die in den schon erwähnten Wochentagshymnen das Siebentagewerk des Schöpfers pries. Nur am Sonntag sind die Anfangspsalmen von Laudes und Vesper (*Dominus regnavit; Dixit Dominus*) deutlich dem Auferstehungsthema gewidmet. Dasselbe gilt von

[6] J. A. Jungmann, Beginnt die christliche Woche mit Sonntag?: ZkTh 55 (1931) 605–621 (= J., Gewordene Liturgie, Innsbruck 1941, 206–231).

[7] Ebd. 614f (219–221).

[8] J. Stadlhuber, Das Stundengebet der Laien im christlichen Altertum: ZkTh 71 (1949) 129–183.

[9] J. Stadlhuber, Das Laienstundengebet vom Leiden Christi in seinem mittelalterlichen Fortleben: ZkTh 72 (1950) 282–325.

[10] Vgl. C. Callewaert, Sacris erudiri, Steenbrügge 1940, 67ff. 76. 108ff.

der Prim, die am Sonntag von jeher mit dem österlichen Psalm 117 (*Confitemini*) beginnt[11].

II. Alkuins Wochentagmessen

Als geschlossene Reihe sind die Wochentage erst durch Alkuin zu Ehren gekommen. Alkuin war es, mit dessen Hilfe Karl der Große die römische Liturgie endgültig durchgesetzt und so in seinem Reiche eine einheitliche liturgische Ordnung geschaffen hat; Alkuin war es aber auch, der über die römische Liturgie hinaus und in merklicher Abweichung von ihrem Geist eine Reihe von Meßformularien geschaffen hat, von denen sieben von da an als Wochentagmessen vielfach wiederkehren. Wie der jüngste Darsteller seines liturgischen Lebenswerkes feststellt, scheint ihm von allen seinen Maßnahmen auf liturgischem Gebiet die Reihe dieser Votivmessen am meisten am Herzen gelegen zu haben[12]. Es sind zwei Briefe Alkuins erhalten, mit denen er die Übersendung seiner Votivmessen begleitet hat, einer an den Abt von S. Vedastus in Arras und einer an die Mönche von Fulda: er sendet ihnen mit warmer Empfehlung seine *cartula missalis missas aliquas de nostro missali*, damit sie an den einzelnen Tagen entsprechend den verschiedenen Anliegen und Wünschen davon Gebrauch machen können[13]. Die Titel, die Alkuin in den beiden Briefen nennt — er scheint damit nur einzelne Beispiele herauszugreifen — decken sich nicht völlig mit der Reihe der Messen, die als sein Werk unter dem Namen „Liber sacramentorum" überliefert sind[14].

Als echter Bestand dieses Liber sacramentorum gelten folgende zwei Reihen von Formularien:

Sonntag:	*de s. Trinitate*	*de gratia S. Spiritus postulanda*
Montag:	*pro peccatis*	*pro petitione lacrimarum*
Dienstag:	*ad postulanda Angelica suffragia*	*pro tentationibus cogitationum*
Mittwoch:	*de s. sapientia*	*ad postulandam humilitatem*
Donnerstag:	*de caritate*	*contra tentationes carnis*
Freitag:	*de s. Cruce*	*de tribulatione*
Samstag:	*de s. Maria*	*in commemoratione s. Mariae*

Es folgen noch neun Commune-Formularien zu Ehren von Aposteln, Märtyrern, Heiligen, endlich noch je ein Formular *pro inimicis, pro confitente peccata sua, pro salute vivorum et requie mortuorum*. Daß die Zuteilung an die einzelnen Wochentage von Alkuin selber stammt, ist nicht unbedingt sicher, aber immer-

[11] Callewaert 125.

[12] G. Ellard, Master Alcuin liturgist, Chicago 1956, 226.

[13] MGH Ep. Karol. aevi II, 404 — 406. 454 f.

[14] Bei Migne, PL 101, 445—461 (Nachdruck der Ausgabe von Frobenius, 1777), sind zunächst dreimal sieben Meßformularien für die einzelnen Tage der Woche gedruckt, von denen jedesmal das erste (und im allgemeinen allein in den Wochentagsmessen weitergegebene) Formular einem Thema der Heilsordnung, das zweite einem der großen aszetischen Anliegen gewidmet ist, das je dritte, als *missa s. Augustini* überschriebene aber sicher unecht ist; Ellard 152ff. — Die handschriftliche Überlieferung der Messen reicht nur bis ins 10. Jh. zurück; Ellard 156 Anm. 29.

hin sehr wahrscheinlich. Denn sie kehrt für die erste Reihe der Messen, die uns vor allem interessiert, übereinstimmend wieder in der Überlieferung der Mailänder Liturgie, und zwar in Zeugen, die noch ins 9. Jahrhundert zurückreichen[15].

Wenn wir diese Reihe zu charakterisieren suchen, so fällt uns auf, daß die heilsgeschichtliche Auffassung der Woche nur mehr am Freitag zum Ausdruck kommt, dem das Formular *de s. Cruce* zugeteilt wird. Dagegen hat der Sonntag seine österliche Prägung verloren. Das entspricht ganz jenem Zurücktreten des Gedankenkreises um den auferstandenen und im Himmel fortlebenden Gottmenschen, das für das frühe Mittelalter im Raum der gallischen Liturgien als Nachwirkung des Kampfes gegen den germanischen Arianismus bezeichnend ist[16]. Um das Bekenntnis der Gottheit Christi ja nicht zu verdunkeln, wagt man es kaum mehr, von der Mittlerstellung des fortlebenden Erlösers zu sprechen und „durch" ihn das Gebet an den Vater zu richten. Er ist einfach die zweite der drei göttlichen Personen. Wenn nicht auch das liturgische Gebet direkt an ihn gerichtet wird, so wird es mit Vorliebe an die heiligste Dreifaltigkeit gerichtet: *Suscipe s. Trinitas*, *Placeat tibi s. Trinitas*, Formeln die als Erbe aus jener Phase der Liturgiegeschichte noch heute unserem Meßordo angehören. So wird auch der Sonntag mehr und mehr zum Tag der heiligsten Dreifaltigkeit[17], eine Entwicklung, die sich in der römischen Liturgie übrigens erst 1759 mit der Einführung der Dreifaltigkeitspräfation als Sonntagspräfation völlig durchgesetzt hat[18]. Dazu mag auch beigetragen haben, daß man dem Sonntag in einer zwar vorwiegend apokryphen, aber doch breitwirkenden Literatur immer mehr *benedictiones* zuschrieb: außer der Auferstehung Christi nicht nur auch die Geistsendung und die Erschaffung der Welt, den Durchgang durchs Rote Meer und das Jüngste Gericht, sondern auch die Menschwerdung Christi, die Geburt, die Taufe im Jordan und die wunderbare Brotvermehrung[19]. Dabei geht die Verbindung der Menschwerdung oder der Verkündigung des Engels an Maria mit dem Sonntag sogar auf eine sehr alte Überlieferung zurück. Victorinus von Pettau († 303) ist ihr erster

[15] O. Heiming, Die mailändischen sieben Votivmessen: Miscellanea liturgica Mohlberg II, Rom 1949, 317–339.

[16] J. A. Jungmann, Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter: ZkTh 69 (1947) 36–99; Fr. X. Arnold, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, Freiburg 1956, 32–44.

[17] Es ist eine Ausnahme, wenn im 11. Jh. im Missale des Robert von Jumièges ed. Wilson (HBS 11) S. 241 auf die dem Sonntag entsprechenden *Missa de s. Trinitate* noch eine weitere folgt: *in memoriam Salvatoris Domini nostri.*

[18] Vgl. A. Klaus, Ursprung und Verbreitung der Dreifaltigkeitsmesse, Werl 1938; J. A. Jungmann, Gewordene Liturgie, Innsbruck 1941, 223. — Über ein ähnliches Vordringen des trinitarischen Themas in der byzantinischen Liturgie, wo es aber nicht zur fast völligen Verdrängung des Auferstehungsthemas gekommen ist, s. J. H. Dalmais, Le dimanche dans la liturgie byzantine: La Maison-Dieu 46 (1956) 65f.

[19] Siehe die Übersicht bei H. Dumaine, Dimanche VII: DACL IV, 985–990.

Zeuge[20] und das Missale von Bobbio[21] hat eine ganze Reihe sonn täglicher *benedictiones*, darunter Geburt und Taufe des Herrn zu einer seiner Sonntagspräfationen verarbeitet. Bei solcher Umdeutung ist es dann nicht verwunderlich, daß der Sonntag wieder an den Anfang der Woche trat, wozu ja auch verschiedene Gesichtspunkte praktischer Art einladen mochten, und auch daß er mit diesem neuen Hauptthema auf die folgenden Wochentage auszustrahlen beginnt.

Das letztere ist bei Alkuin selbst noch nicht der Fall. Denn die Messe *de gratia S. Spiritus postulanda* ist ja gleichfalls dem Sonntag selbst, nicht einem der folgenden Tage, zugeeignet. Die Überschriften *de sancta sapientia, de caritate* aber sind keineswegs trinitarisch gemeint, sondern bezeichnen die himmlischen Gaben, die man erbittet; nur im Vorübergehen wird in den betreffenden Formularien auch der unerschaffenen Weisheit, der unerschaffenen Liebe gedacht. Der angegebene Sinn der genannten Überschriften zeigt sich besonders deutlich in den vorgesehenen Lesungen, und zwar auch in der mailändischen Überlieferung: die *sapientia*-Messe verwendet Jak 1, 3—6 (*si quis autem vestrum indiget sapientia* ...) und Mt 11, 25ff (*abscondisti haec a sapientibus* ...), wofür die Mailänder Überlieferung Jo 17, 1—3 (*Haec est autem vita aeterna ut cognoscant te* ...) ansetzt. Die *caritas*-Messe gebraucht 1 Kor 13, 4—8 (*caritas patiens est* ...) und Jo 13, 33—35 (*mandatum novum do vobis* ...). Von hier aus gesehen nimmt es dann weniger wunder, wenn am Montag mit der Messe *pro peccatis* eine Vorstufe dieses Stufenganges des geistlichen Lebens angesetzt wird: die Reinigung von Sünden. Ein überstarkes Sündenbewußtsein ist überhaupt für die Jahrhunderte des frühen Mittelalters — man denke an die Apologien innerhalb der Liturgie — und insbesondere für Alkuins Schrifttum bezeichnend[22]. Das Sündenthema ist es ja auch, das in der ganzen zweiten Reihe von Alkuins Votivmessen im Vordergrunde steht.

Anderseits wird aber auch der Umschwung sichtbar, der bald nach der Jahrtausendwende, wohl nicht zuletzt infolge der veränderten Handhabung des Bußsakramentes — Lossprechung unmittelbar nach der Beichte, größere Häufigkeit — in der religiösen Haltung einsetzt, wenn nun gerade die Messe *pro peccatis* in der sonst getreulich weitergegebenen Alkuinschen Wochenreihe nur mehr selten erscheint[23]. Meist ist sie fallen gelassen. Als Ersatz

[20] Victorinus, De fabrica mundi (PL 5, 312f). Die Echtheit steht nicht sicher fest.

[21] Fünfte Sonntagsmesse; ed. Lowe (HBS 58) 150f.

[22] Vgl. Ellard 162. 207ff.

[23] Sie erscheint noch im 11. Jh. in den Sakramentaren von Moissac (Leroquais, Les sacramentaires I, 102), S. Méen (ebd. 113) und Udine (Ebner 271), im Missale des Robert von Jumièges (ed. Wilson; HBS 11, 242), im rheinpfälzischen Clm. 10077 des 12. Jh. (A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg 1902, 140); auffallenderweise auch noch im Missale Romanum von 1558 (in den Noten zum Missale Romanum von 1474 ed. Lippe; HBS 33, 275). Auf den Dienstag verschoben, wie z. T. auch in den genannten Fällen, wird sie auch noch erwähnt bei Durandus, Rationale IV, 1, 30.

für die entstandene Lücke wird Alkuins zweite Sonntagsmesse, die Messe *de gratia S. Spiritus postulanda* eingeschaltet, jedoch nicht am Montag, sondern (unter Vorrückung der verdrängten und gegebenenfalls der vorausgehenden Messe) bald am Dienstag[24], am Mittwoch[25] oder auch am Donnerstag[26].

III. Trinitarischer Plan und Heiligenverehrung

Im Gegensatz zu dieser auf das menschliche Subjekt gerichteten Haltung erscheint die Überlieferung der ersten Tagesansätze der Alkuinschen Meßreihe im Micrologus des Bernold von Konstanz (um 1085) in der Weise weitergebildet, daß das trinitarische Thema nun nicht mehr bloß den Sonntag, sondern auch die zwei folgenden Tage beherrscht. Hier ist offensichtlich, daß so, wie nun der Dienstag dem Heiligen Geist (mit der Messe *de Spiritu Sancto*, also Alkuins zweiter Sonntagsmesse), so der Montag der unerschaffenen Weisheit zugeordnet wird. Die dem Sonntag entsprechende Ehrung der heiligsten Dreifaltigkeit gilt dann zugleich als solche des Vaters[27]. Diese Reihe: Sonntag: Trinität, Montag: ewige Weisheit, Dienstag: Heiliger Geist, behauptet sich von da an das ganze Mittelalter hindurch.

In den Sakramentaren des 10., 11. und 12. Jahrhunderts aus dem Südwesten Deutschlands ist sie übereinstimmend vorhanden[28]. Sie erscheint noch in dem „Hortulus animae", den der hl. Petrus Canisius 1563 herausgegeben hat[29]. In einer eigenartigen Auswertung treffen wir sie auch in der „Wochenliturgie", die Alban Dold aus der St. Galler Hs. 18 ans Licht gezogen hat. Darin sind

[24] Sakramentar des 10. Jh. von St. Maximin in Trier (Leroquais I, 85) und Sakramentare des 11. Jh. von Reichenau und Echternach (ebd. 115. 124).

[25] Zwei Sakramentare des 11. Jh. aus Lüttich und aus der Bretagne (Leroquais I, 107. 109).

[26] Missale von Monte Avellana (13./14. Jh.; PL 151, 938f). — Vereinzelt ist der Ansatz auf den Montag in einem Sakramentar des 11. Jh. aus Florenz, das auch sonst ungewöhnliche Umstellungen vornimmt (Ebner 34).

[27] Bernold von Konstanz, Micrologus c. 60 (PL 151, 1020). Am Mittwoch folgt die Messe *de caritate*, am Donnerstag die von den Engeln.

[28] Lediglich mit der Umstellung in der Fortsetzung (vgl. vorige Anm.): Mittwoch von den Engeln, Donnerstag *de caritate*; M. Gerbert, Monumenta liturgiae alemannicae I, St. Blasien 1777, 259—264; Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 140.

[29] Es folgen darin für die weiteren Tage der Woche noch die Offizien von allen Heiligen, vom hl. Sakrament, vom Leiden Christi und von Maria; St. Beissel, Zur Geschichte der Gebetbücher: Stimmen aus Maria-Laach 77 (1909, II, 28—41; 169—185; 274—289; 397—411) 286. In einer Ausgabe v. 1592 ist am Montag an die Stelle der Ewigen Weisheit das Gebet für die Verstorbenen getreten; A. Schrott, Das Gebetbuch in der Zeit d. kath. Restauration: ZkTh 61 (1937, 1—28; 211—257) 216. Die volle oben angegebene Reihe erscheint aber in einer 1589 gedruckten Ausgabe der „Serta honoris et exultationis" des Petrus Michaelis; s. Schrott 217f. Das gleiche Bild zeigt das Horenbuch des Cod. Vat. 3769 (um 1500), über dessen Inhalt berichtet wird von Beissel a. a. O. 177f; nur ist darin am Mittwoch nicht das Offizium von allen Heiligen, sondern ein solches von der Barmherzigkeit Gottes angesetzt, begleitet von einer bildlichen Darstellung des *Ecce homo*. Es lebt darin also das alte Thema *de caritate* weiter.

für je sieben Horen der einzelnen Wochentage Orationen geboten die jedesmal um das angegebene Thema kreisen. Die Orationen des Sonntags feiern die Trinität, die des Montags betreffen die Weisheit, bald im objektiv-trinitarischen, bald im subjektiv aszetischen Sinn, die des Dienstags den Heiligen Geist als ungeschaffene Gabe[30]. Es ist bezeichnend, daß ungefähr seit derselben Zeit, also etwa seit der Jahrtausendwende auch am Anfang der Litaneien die gesonderte Anrufung der einzelnen göttlichen Personen mehr und mehr üblich wird.

Aber hier setzt nun schon vor Bernold eine Entwicklung an, die um einen Schritt weiter geht. Die Ehrung der mehr oder weniger einzeln betrachteten göttlichen Personen wird fortgeführt in der Ehrung der großen Himmelsfürsten. Aus der Zeit Karls des Großen ist der Brief eines sonst unbekannten Catulfus an den Kaiser erhalten, in dem diesem vorgeschlagen wird, er möge einen jährlichen Feiertag einsetzen *in honore sanctae Trinitatis et unitatis et Angelorum et omnium Sanctorum*[31].

Wenn hier der dreieinige Gott und die Engel und die Heiligen in eine Festfeier zusammengefaßt werden, so fällt von da aus schon etwas Licht auf die noch nicht berührte Erscheinung in den gleichzeitigen Wochentagsmessen Alkuins, daß nämlich am Dienstag, von der Trinitätsmesse nur durch die Sündenmesse getrennt, das Formular *ad postulanda Angelica suffragia* steht.

Aber diese Linie wird nun bald mit größerer Konsequenz weiter verfolgt. Das gegen Ende des 9. Jahrhunderts entstandene Sakramentar von S. Thierry enthält folgende Verteilung der Wochentagsmessen: Sonntag: die Tagesmesse, *de Trinitate, de Sapientia et de sancta Maria;* Montag: Michael; Dienstag: Johannes; Mittwoch Petrus; Donnerstag: Stephanus; Freitag: hl. Kreuz; Samstag Theodorich (Patron) und Theodulf[32]. Gott und seine Heiligen, das ist also hier das Wochenthema geworden[33].

Es war doch wohl ein theologischer Gesichtspunkt dafür entscheidend, daß im römischen Missale von 1570 diese mehr oder weniger deutlich gesonderte Verehrung der göttlichen Personen an die dann meistens die Namen hervorragender Heiliger an-

[30] A. Dold, Liturgische Texte aus Cod. Sang. 18: Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft 7 (1927) 37—51. Die Datierung ist unsicher. Die Hs. ist vom 13./15. Jh. Da auch für Mittwoch und Donnerstag die von Bernold angegebenen Themen erscheinen (nur mit einer Umstellung): Engel, (Glaube, Hoffnung und) Liebe, so wird man die Entstehung wohl in die Nähe Bernolds verlegen müssen.

[31] PL 96, 1366.

[32] Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus I, 4, 12, Ordo IX (Antwerpen 1736 I, 546).

[33] Einen verwandten Plan treffen wir auch als Tagesthema. Von Abt Gervin von S. Riquier-Centula († 1075) berichtet der Chronist Hariulf, Chronicon Centulense IV, 26 (PL 174, 1345), er habe täglich ein Offizium *(nocturnalem et diurnalem canonem)* gebetet *de s. Trinitate, tum de Spiritu Sancto, post hoc de resurrectione Domini atque de s. Genetrice Maria, post haec de Angelis, postque de s. Petro vel omnibus Apostolis sive omnibus Sanctis.* Vgl. U. Berlière, L'ascèse bénédictine, Paris 1927, 235.

gereiht wurden, nicht mehr vorgesehen ist. Sie konnte zu leicht im Sinne eines Tritheimus mißverstanden werden[34]. Sehr häufig ist sie in dieser ausgeprägten Form auch im späteren Mittelalter nicht. Die Verehrung der heiligsten Dreifaltigkeit bleibt auf den Sonntag und die sonntägliche Trinitätsmesse beschränkt, bis auch diese auf den Montag abgedrängt wird.

Im freiwerdenden Raum konnte sich nun die Verehrung der Heiligen um so mehr ausbreiten. Ein Anknüpfungspunkt dafür scheint in der überlieferten Wochenordnung der auf den Tag der Dreifaltigkeit folgende Ansatz der *Angelica suffragia* am Anfang der Woche gewesen zu sein. Ein Breslauer Missale von 1483 und ein in Basel 1519 gedrucktes beginnen die Reihe der Wochentagsmessen übereinstimmend wie folgt: *de Trinitate, de Angelis, de s. Johanne Baptista*[35], eine Ordnung übrigens, die auffälligerweise auch in der byzantinischen Liturgie festgestellt wird[36]. Ein Sakramentar des 14. Jahrhunderts aus Luçon hat die Abfolge: Montag: die Engel, Dienstag: Johannes Baptista, Mittwoch: Hilarius[37]. Eine Münchner Handschrift des 14. Jahrhunderts (Clm. 831) nennt für den Montag die Messe *de annuntiatione b. Mariae* und für Donnerstag die *de omnibus Sanctis*[38]. Die Verehrung der Heiligen beginnt sich über die Woche hin auszubreiten[39]. Da aber der Freitag von alters her auf das Gedächtnis des heiligen Kreuzes und der Samstag mit wenigen Ausnahmen auf das Gedächtnis der Gottesmutter festgelegt war, blieben, wenn der Montag den Engeln zugeteilt wurde, doch nur Dienstag, Mittwoch und in gewissen Grenzen noch der Donnerstag[40] die Tage, die für eine Zuteilung an hervorragende Heilige verfügbar waren.

---

[34] Die Neigung dazu bekundet sich deutlich in den Trinitätsdarstellungen durch drei auf irgendeine Weise verbundene menschliche Gestalten, die in der genau entsprechenden Zeit vom 10. bis 16. Jh. da und dort auftreten und durch Benedikt XIV. formell verboten wurden. K. Künstle, Ikonographie der christlichen Kunst I, Freiburg 1928, 222f.

[35] Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 142 mit Anm. 1

[36] Für die Trinität s. oben Anm. 18. Für die Verbindung: Montag—Engel, Dienstag—Johannes Bapt., s. A. Stoelen, L'année liturgique byzantine: Irénikon-Collection IV (1928) [311] f. Dem Mittwoch ist die Erinnerung an den Verrat des Judas zugewiesen. Für die Verehrung der Heiligen sind der Donnerstag (Apostel, Wundertäter, Bischöfe, Nikolaus) und der Samstag (Bekenner, Märtyrer, alle Heiligen) vorgesehen; ebd.

[37] Leroquais, Les sacramentaires II, 376ff.

[38] Franz 141.

[39] Ein weiter ausgebautes System einer den Wochentagen zugeordneten Heiligenverehrung weist das Brevier der Prämonstratenser auf. Während das römische Brevier (bis auf Pius X.) im Ferialoffizium von Laudes und Vesper, alle Tage gleichbleibend, die Kommemorationen *de s. Maria, de Apostolis, de Patrono* aufwies, hat dasjenige der Prämonstratenser im Anschluß an das Psalterium folgende Rubrik: *Fer. II de s. Patre Norberto. Fer. III de s. Johanne Bapt. Fer. IV. de s. Patre Augustino. Fer. V. de Patrono vel Titulari Ecclesiae. Fer. VI de s. Cruce. Sabb. de s. Joseph.* Breviarium Praemonstratense (1889), pars hiem. (Westmalle 1892) 162ff.

[40] Der Donnerstag ist in der Frühzeit durch die Messe *de caritate*, später meistens durch die vom Altarssakrament besetzt. Nicht durchgedrungen ist der Versuch, den Donnerstag mit dem Gedächtnis von Christi Himmelfahrt

Am Dienstag ist im ausgehenden Mittelalter häufig die h
Anna oder Antonius von Padua oder der Patron des Gotteshause
oder der Ordensfamilie (Benedikt, Dominikus) angesetzt[41]. Auc
allen Heiligen wird der Dienstag zugeeignet[42]. Anderswo ist de
Mittwoch die Messe *pro patronis* zugeteilt[43]. In den französische
Horenbüchlein wird häufig bald der eine, bald der andere dies
beiden Tage für das Offizium von allen Heiligen bestimmt[44]
Anscheinend erst seit dem Missale Pius' V. findet sich auch di
Verbindung des Mittwochs mit den Aposteln[45]. In jüngeren Gebe
büchern erscheinen für den Mittwoch auch Tagzeiten von de
hl. Ignatius und Franz Xaver[46]. Noch viel später ist die Zuteilun
desselben an den hl. Joseph. In der Reihe der Votivmessen wir
ihm erst 1920 der Mittwoch zugewiesen[47], und auch erst 191
wurde an Stelle des Sonntags der dritte Mittwoch nach Oster
für seine *Sollemnitas* bestimmt. Ablaßbewilligungen für Andacht
übungen am Mittwoch zu Ehren des Heiligen erscheinen abe
zu verschiedenen Malen im 19. Jahrhundert[48], und als Übun
eines französischen Benediktinerinnenklosters (Chalons) ist di
Sitte, allwöchentlich den Mittwoch der besonderen Verehrung de
hl. Joseph zu weihen, schon im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts
bezeugt[49]. Am Donnerstag findet sich, soweit nicht die älter
Überlieferung der Messe *de caritate* fortlebt, u. a. die Zuteilun
an den hl. Petrus[50], an die hl. Barbara[51] oder an alle Heiligen[52] ode

zu verbinden, von dem Durandus, Rationale IV, 6, 21 spricht. Immerhin hatt
auch schon die Regula Magistri (6. Jh.) den Verzicht auf das Fasten am Donners
tag mit dem Hinweis auf die Himmelfahrt begründet; c. 28 (PL 88, 998f).

[41] Einzelnachweise bei G. Schreiber, Die Wochentage. Abendländische un
morgenländische Entwicklungen: Archiv f. mittelrheinische Kirchengeschichte
(1949) 331–345, bes. 337ff; B. Danzer, Die Wochentage in ihrer liturgische
Bedeutung: Theol.-prakt. Quartalschrift 91 (1938) 637–654, bes. 642f. — Noc
nach dem gegenwärtig geltenden Enchiridion indulgentiarum (Rom 1950) sin
auf den Dienstag gelegte Andachtsübungen gerade für Anna, Antonius vo
Padua und Dominikus mit Ablässen bedacht (S. 637: *Tertia feria*). — Das Ge
dächtnis der hl. Anna am Dienstag ist im „Himmlisch Palm-Gärtlein" des Wilhel
Nakatenus zu Joachim und Anna erweitert (Druck von 1751, S. 122).

[42] So ist ein gereimter Cursus *de omnibus Sanctis* aus dem 15. Jh. für den Dien
tag vorgesehen; Analecta Hymnica Medii Aevi Bd. 46, 227. Übrigens sind Fes
legungen auf bestimmte Wochentage in der mittelalterlichen Hymnendichtun
äußerst selten.

[43] Missale des 14. Jh. aus Fritzlar; Franz 141.

[44] V. Leroquais, Les livres d'heure manuscrits I, Paris 1927, S. XXVIII

[45] Vgl. oben 45. 53. Seitdem der Mittwoch für die Verehrung des hl. Josep
in Anspruch genommen ist, werden die Apostel auch (aber nicht im Missal
auf den Dienstag abgedrängt. So jedenfalls in den Kopfleisten, mit denen gege
Ende des 19. Jh. M. Schmalzl C. SS. R. († 1930) im Psalterium der Pustetsche
Brevierdrucke den Anfang der Wochentage geschmückt hat.

[46] So bei Nakatenus, Himmlisch Palm-Gärtlein (oben Anm. 41) 122.

[47] Siehe oben 45.

[48] F. Beringer, Die Ablässe[15], Paderborn 1921/22, I, 233. 367; II, 250f

[49] So mit Berufung auf P. Lucot, S. Joseph (Paris 1875), O. Pfülf, Di
Verehrung des hl. Joseph i. d. Geschichte: Stimmen aus Maria-Laach 38(1890) 29

[50] Wormser Missale vor 1500; Franz 140 f.

[51] Nakatenus a. a. O. (oben Anm. 41); vgl. Schreiber 343.

[52] Eine Münchener Hs. des 14. Jh. (Clm. 831); Franz 141.

auch einmal an die Gottesmutter[53]. Seit dem 13. Jahrhundert wird er mehr und mehr zum Tag des heiligen Sakraments[54]. Auch das Gedächtnis des Ölbergleidens Unseres Herrn tritt im späteren Mittelalter mit der wachsenden Andacht zum Leiden Christi als Besonderheit des Donnerstags stärker hervor, jedoch nicht in Form eines besonderen Meßformulars, da es sich ja um die Abendstunde handelt, sondern als abendliche Ölbergandacht[55] und durch das heute noch vielfach übliche Läuten der großen Glocke nach dem Aveläuten[56].

Eine besondere Betrachtung erfordert noch der Montag. Er ist als Tag der Heiligenverehrung nie ernstlich in Betracht gekommen. Er war, nachdem er ursprünglich, wie wir gesehen haben, durch die Messe *pro peccatis* und dann durch diejenige *de sapientia* besetzt war, für die Verehrung der Engel bestimmt. Seit dem 11. Jahrhundert meldet sich aber für diesen Tag ein neues Thema, das alsbald vorherrschend wird: die Fürbitte für die Verstorbenen. Bei Petrus Damiani († 1072) taucht dieses Anliegen zum erstenmal als Gegenstand der Messe am Montag auf; doch scheint es sich dabei noch um die in diesem neuen Sinn verstandene Messe *ad poscenda Angelica suffragia* zu handeln[57]. Die um 1100 entstandenen Consuetudines von Vallombrosa[58] hatten bereits für jeden Montag eine Totenmesse[59]. Die Bevorzugung des Montags für dieses Anliegen hängt mit der Meinung zusammen, daß den Seelen im Reinigungsort — nach älterer Meinung sogar auch den Verdammten — am Sonntag Ruhe gewährt sei, daß sie aber am Montag in ihre Pein zurückkehren müßten[60]; darum bedürften sie an diesem Tage besonders unserer Hilfe.

Auch die Messe *ad poscenda Angelica suffragia* scheint, wie schon angedeutet, nun diese Bedeutung angenommen und sich darum am Montag erhalten zu haben. Denn mit dieser Begründung erscheint sie am Montag zusammen mit der Totenmesse bei Johannes Beleth[61] und bei Durandus[62]. Deutlich wird derselbe Zu-

[53] Sakramentar des 11. Jh. aus Florenz; Ebner 34. Dem Samstag ist hier die Messe *ad postulanda Angelica suffragia* zugewiesen.

[54] Ein Beispiel der Donnerstagsmesse *de Corpore Christi* schon aus dem 13. Jh. erwähnt Franz 141. Stiftungen aus dem 14. Jh. werden namhaft gemacht bei P. Browe, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, München 1933, 141ff. Noch heute ist das allwöchentliche feierliche „Pfinstagamt" vor ausgesetztem Allerheiligsten z. B. in Pfarren der Diözese Brixen üblich. Hinweis auf ähnlichen Brauch in Spanien s. Schreiber, Die Wochentage 342.

[55] Schreiber 342 f.

[56] Einschlägige Stiftungen v. 1512 u. 1518 a. Bayern werd. erwähnt b. Danzer 648.

[57] Petrus Damiani, Opusc. 33, 3 (PL 145, 565).

[58] B. Albers, Consuetudines monasticae IV, Monte Cassino 1911, 227.

[59] Stiftungen von Totengedächtnismessen für jeden Montag werden aus dem 12. Jh. erwähnt bei G. Schreiber, Gemeinschaften des Mittelalters, Münster 1948, 168. 253.

[60] Von dieser Meinung berichtet bereits Petrus Damiani, Opusc. 19, 3 (PL 145, 427f). Weitere Quellennachweise bei Franz 145–148.

[61] Johannes Beleth, Divinorum officiorum explicatio c. 51 (im Anhang der Ausgabe von Durandus, Neapel 1859, 782).

[62] Durandus, Rationale IV, 1, 29.

sammenhang auch, wenn an gleicher Stelle der hl. Michael genannt wird[63], der ja im Offertorium der Totenmesse von jeher mit der Befreiung der leidenden Seelen in Verbindung gebracht wird. Die besondere Zuordnung des Montags zum Gedächtnis der Toten ist in der römischen Liturgie bis 1955 bekanntlich in der Weise erhalten geblieben, daß an jedem Montag, an dem das Offizium *de feria* traf, in der entsprechenden Messe die Oration für die Verstorbenen eingelegt werden mußte.

Diese verschiedenen Systeme der Zuordnung von Wochentagen haben nicht nur nacheinander, sondern im späteren Mittelalter auch nebeneinander bestanden und haben so, besonders für die ersten Tage der Woche, zu verschiedenen Mischformen geführt[64]. Das hat begreiflicherweise eine weitgehende Unsicherheit, ja manchmal Verwirrung, zur Folge gehabt. Dazu kommt aber auch noch die Einwirkung einzelner neuer Gesichtspunkte. So haben sich für den Sonntag doch allmählich die Sonntagsmessen des Missale durchgesetzt, und zwar doch wohl auch für die sonntäglichen Privatmessen[65]. Infolgedessen mußte der Montag nun auch die Messe de ss. Trinitate übernehmen[66]. Die Messe von den Engeln wandert dann vielfach auf den Dienstag ab[67], beides Zuordnungen, die sich auch in unserem Missale seit Pius V. finden. Das Gedächtnis der verschiedenen Heiligen wird auf den Mittwoch zusammengedrängt, wie dies besonders deutlich wiederum in unserem Missale seit 1920 ersichtlich ist. Diesem Tage ist nun ja auch noch das Gedächtnis des hl. Joseph zugewiesen. Die Messe vom Heiligen Geist, die bei Alkuin an zweiter Stelle des Sonntags stand und die dann, wie wir sahen, auf verschiedene Tage der ersten Wochenhälfte abgewandert ist, ist seit Pius V. schließlich dem Donnerstag zugeeignet[68]. Anderseits ist der Donnerstag seit dem 13. Jahrhundert mehr und mehr der Tag des Altarssakramentes geworden.

---

[63] Consuetudines von Vallombrosa (Albers IV, 227): *sive s. Michaelis.* — Vgl. Missale Romanum von 1558 (in den Noten zum Missale Romanum von 1474 ed. Lippe, HBS 33, S. 275). — Eine neue Umdeutung hat der Wochentag der heiligen Engel (nunmehr Dienstag oder Mittwoch) erfahren in den Horenbüchlein des 17. Jh.: er wird nun als Tag der Schutzengel bestimmt. Beispiele bei Schrott (oben Anm. 29) 21. 232. 234.

[64] So stiftet z. B. ein Fritzlarer Kanonikus Eynolf († 1439) Messen in folgender Ordnung: Sonntag von der Hl. Dreifaltigkeit, Montag für die Verstorbenen, Dienstag vom Hl. Geist, Mittwoch von den Patronen. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 141.

[65] Daß auch im öffentlichen Gottesdienst die Messe *de Trinitate* Verwendung fand, zeigt noch die Mainzer Synode von 1549, c. 61 (Hartzheim VI, 579): da die Sänger den Propriumsgesängen oft nicht gewachsen sind, werden auch die *officia de Trinitate et de Spiritu Sancto aut, quod decentissimum erat, de resurrectione Domini* geduldet. Für Privatmessen wird das Tagesformular um dieselbe Zeit nur verlangt, soweit es sich um Sonntage und gebotene Feiertage handelt; Missale Romanum von 1560 und 1561 (Lippe 273f).

[66] So die Zuweisung im Missale Pius' V. (oben 45), aber auch schon im Missale Romanum von 1558 (Lippe 274).

[67] So u. a. im Missale Romanum von 1558 (Lippe 274). Danzer 642.

[68] Aber auch schon im Missale Romanum von 1558; Lippe 277.

Als allgemeiner Eindruck bleibt, daß auf diese Weise im Lauf des Mittelalters Anfang und Ende der Woche mehr oder weniger feste Zuweisungen erhalten haben, während die mittleren Tage kein so bestimmtes Gepräge aufweisen. Das wird auch durch ausdrückliche Zeugnisse bestätigt. Petrus Damiani bemerkt, daß in seinem Kloster (abgesehen vom Sonntag) nur an drei Tagen der Woche bestimmte Messen in Übung seien, nämlich am Montag die Messe von den Engeln, am Freitag die vom Kreuz und am Samstag die von der Gottesmutter[69]. Ähnlich ist es in den Consuetudines von Vallombrosa (um 1100), denen zufolge außerdem noch (am Montag ist es die Totenmesse) für den Mittwoch die Dreifaltigkeitsmesse festgelegt ist; an den verbleibenden Tagen, Dienstag und Donnerstag, ist nach dieser Quelle jeweils die Messe des vorausgehenden Sonntags zu nehmen[70]. Auch Durandus, der für alle Tage der Woche eine zugehörige Messe nennt, bemerkt nur für Dienstag, Mittwoch und Donnerstag, daß, falls nicht ein Festtag einfällt, die Messe vom Sonntag wiederholt werden könne[71]. Am Montag, Freitag und Samstag ist dies nicht der Fall. Die Wiederholung der Sonntagsmesse wird nur als ein Notbehelf betrachtet für jene Fälle, in denen nicht schon für den betreffenden Tag als Wochentag ein fest zugeordnetes Meßformular oder ein Heiligenfest traf[72]. Auch von kanonistischer Seite her wird dieser Sachverhalt einigermaßen bestätigt. Denn den Eheleuten wird im ausgehenden Mittelalter Enthaltung vom ehelichen Umgang ans Herz gelegt außer am Sonntag auch am Montag, der armen Seelen wegen, am Donnerstag wegen der Gefangennahme Jesu, am Freitag des Leidens Jesu wegen, am Samstag zu Ehren der Gottesmutter[73]. Es zeigen also auch hier dieselben Tage eine festere Zuordnung und eine stärkere Verpflichtung mit dem Unterschied, daß noch der Donnerstag hinzugekommen ist.

IV. Späte Lösungsversuche

Angesichts eines solchen so wenig durchsichtigen Ergebnisses der Entwicklung wundern wir uns nicht, wenn seit dem hohen Mittelalter da und dort Versuche hervortreten, durch einen neuen

[69] Petrus Damiani, Opusc. 33, 3f (PL 145, 564ff). Um dieselbe Zeit spricht Bernold von Konstanz, Micrologus c. 60 (PL 151, 1020 B) davon, daß *pene usquequaque* am Freitag *de cruce*, am Samstag *de s. Maria* gewählt werde.

[70] Albers, Consuetudines monasticae IV, 227.

[71] Durandus, Rationale IV, 1, 30.

[72] Auch an Heiligenfesten wurden vielfach die Wochentagsmessen gewählt. Jakob von Vitry († 1240), Historia occidentalis c. 15, berichtet von Gegensätzen, die im Orden von Grandmont zwischen Priestern und Laienbrüdern aufgetreten waren. Während erstere die Tagesmesse bevorzugen wollten, verlangten die Brüder die Messen *de b. Maria* oder *de Spiritu Sancto* oder *pro defunctis*. Schreiber, Die Wochentage 340. Hier auch Hinweise auf eine wachsende Volkstümlichkeit der Heilig-Geist-Messe. Diese hängt vielleicht damit zusammen, daß damals auch Krankenhäuser (und Hilfe in Krankheiten) besonders mit dem Heiligen Geist in Verbindung gebracht wurden (... *sana quod est saucium*).

[73] D. Lindner, Der usus matrimonii, München 1929, 160 Anm. 46.

Wurf eine aufs Wesentliche gehende, klarere Wochenordnung zu gewinnen. Diese Versuche bleiben nun freilich notgedrungen am Rande der Liturgie, da diese ja unabänderlich festgelegt schien und tiefergehende Eingriffe nicht gewagt werden konnten. Sie sind aber dafür zum Teil um so nachhaltiger von ihrem ursprünglichen Gedankengut gespeist. Hier ist vor allem, schon aus dem 12. Jahrhundert, Honorius Augustodunensis zu nennen[74]. In seinen Bemerkungen zu den Psalmen der Nokturnen findet er an den einzelnen Tagen der Woche jedesmal da oder dort bestimmte Ereignisse der neutestamentlichen Heilsgeschichte angedeutet, die sich zu einem wohlgeordneten Zyklus zusammenschließen, und zwar trotz der verschiedenen Psalmenordnung des römischen und des monastischen Offiziums in beiden übereinstimmend. Daß eine solche Zuordnung möglich war, ist ja schließlich auch nicht erstaunlich, wenn man bedenkt, daß an jedem Tag eine erhebliche Zahl von Psalmen zur Verfügung stand. Der Sonntag bildet dabei nicht bloß den Anfang, sondern auch den Schluß der Woche. Es ergibt sich ihm des näheren folgende Ordnung[75]:

Sonntag:	Menschwerdung	*(Ego hodie genui te; Ante luciferum genui te)*
Montag:	Taufe Christi	*(Dominus illuminatio mea; Vox Domini)*
Dienstag:	Geburt Christi	*(Ecce venio)*
Mittwoch:	Verrat durch Judas	*(Dixit insipiens; Tu vero homo unanimis)*
Donnerstag:	Eucharistie	*(Panem angelorum)*
	Gefangennahme	*(comprehendite eum)*
Freitag:	Kreuzestod	*(homo sine adiutorio[76])*
Samstag:	Begraben	*(sicut foenum arui)*
Sonntag:	Auferstehung	*(dormivi et resurrexi)*

Hier ist also nicht nur, wie auch bei Alkuin, der Freitag als Tag des Kreuzestodes festgehalten, sondern es erscheint in den letzten Tagen der Woche wieder das altchristliche *triduum crucifixi sepulti, suscitati* (Augustinus). Auch der Mittwoch ist wieder im Sinne der alten christlichen Überlieferung in das Leidensgedächtnis einbezogen, und dazwischen ist dem Donnerstag in organischer Weiterführung das doppelte Geheimnis der Einsetzung des Altarssakramentes und der Gefangennahme Jesu zugeteilt. Am Anfang der Woche aber wird auch die Parallele nachgeholt, zu der inzwischen ja durch die Ausbildung des Weihnachtsfestkreises weitergeführten Entwicklung des Kirchenjahres. Am Anfang der Woche erscheint das Weihnachtsthema. Empfängnis, Geburt und Taufe entsprechen ja den drei weihnachtlichen Festtagen, die am Ausgang des christlichen Altertums hinzugewachsen sind: Mariä Verkündigung (neun Monate vor Weihnachten als Fest der Empfängnis, in manchen Kirchen in der Woche vor Weihnachten), Weihnachten selbst, und Epiphanie. Auffällig ist nur

[74] Honorius Augustodunensis, Gemma animae II c. 67 f (PL 172, 640–642).

[75] In Klammern die eine oder andere der von Honorius angeführten Psalmsteilen aus dem römischen Offizium.

[76] Der 21. Psalm war noch nicht für die Prim bestimmt; s. unten Anm. 100.

daß Taufe und Geburt Christi den ihnen in der chronologischen Ordnung zukommenden Ort vertauscht haben. Es werden wohl die am Montag allzu deutlich der Taufe entsprechenden Psalmverse (s. oben) zu dieser Umstellung Anlaß gegeben haben. Anderseits erwähnt der dem gleichen 12. Jahrhundert angehörende Johannes Beleth im Vorübergehen, daß Jesus an einem Dienstag getauft worden sei und daß er am Mittwoch das Fasten begonnen habe[77]. Es muß also damals eine Wochenauffassung verbreitet gewesen sein, die auch an dieser Stelle die chronologische Ordnung beobachtete, also am Montag der Geburt, am Dienstag der Taufe Jesu gedachte, wenn auch wieder umgekehrt der von Honorius vertretene Ansatz der Geburt Christi auf den Dienstag in dem sofort zu erwähnenden Wochenplan des Abtes Barbo seine Bestätigung findet.

Honorius wollte seine Wochenordnung als ein Element der Liturgie, als nähere Bestimmung des Inhaltes der nächtlichen Psalmodie verstanden wissen. Dem entspricht ihr auf den objektiven Sachverhalt, auf die Tatsachen der Heilsgeschichte gerichteter Inhalt. Gegen Ende des Mittelalters treffen wir wieder auf Versuche einer neugefaßten Wochenordnung, diesmal aber mehr im Dienste des persönlichen Frömmigkeitslebens und darum mit dem vorherrschenden Gesichtspunkt der persönlichen Aneignung des Heiles. Es wird also nun auch dem subjektiven Element einiger Raum gewährt.

Hier ist vor allem Ludwig Barbo anzuführen, einer der Vorläufer der Devotio moderna, der um 1408 als Abt eines Benediktinerklosters in Padua seinen „Modus meditandi et orandi" herausgab. Die Beziehung zum Chorgebet und damit zur Liturgie ist zunächst auch hier noch gegeben. Barbo gibt nämlich Anweisungen, wie man die Psalmodie mit der Betrachtung bestimmter Glaubensgedanken verbinden könne, wobei der Autor aber, anders als Honorius, keinen Versuch macht, diese Glaubensgedanken irgendwie im Wortlaut der Psalmodie zu verankern.

Barbo entwickelt seine Gedanken nicht in kurzen Stichworten, sondern in behaglich breiter Darlegung. Am Sonntag solle man die Wohltaten Gottes betrachten, um so zur Liebe Gottes emporzusteigen. Am Montag gedenke man des Sündenfalls der ersten Menschen und der eigenen Sünden und gebe der Sehnsucht nach dem Erlöser Raum. Am Dienstag bilde die Geburt Christi und am Mittwoch die Flucht nach Ägypten sowie das öffentliche Wirken Jesu den Gegenstand der Betrachtung. Am Donnerstag sind es die Verfolgungen, die der Herr durch seine Feinde erlitt, und die Einsetzung des Altarsakramentes. Der Freitag bleibt dem Leiden Christi gewidmet. Für den Samstag endlich werden Abstieg zur Hölle, Auferstehung und Himmelfahrt angesetzt[78].

[77] Johannes Beleth, Divinorum officiorum Explicatio c. 89.

[78] H. Watrigant, Quelques promoteurs de la méditation méthodique au XVe siècle (Collection de la Bibliothèque des Exercices 59), o. O. u. J. (Tournai 1919), 16—28 (Textausgabe; der Text findet sich auch als Anhang der Cisneros-

In der zweiten Hälfte der Woche ist also auch hier die altchristliche Überlieferung zur Geltung gekommen, wenn auch das Sonntagsthema dem Samstag zugeeignet ist. Auch in der ersten Hälfte steht das dem Kirchenjahr entsprechende Weihnachtsthema wieder im Vordergrund, aber so, daß mit der Sündennot begonnen wird, was immerhin zum Gedankenkreis des Advents gehört, und so, daß der Mittwoch zwischen der Geburt und dem Beginn der Leidensereignisse das dem chronologischen Ablauf entsprechende Bindeglied darstellt.

Wie ersichtlich, bildet hier die Woche den Rahmen zu den Anweisungen für die Betrachtung. Es ist eine allgemeine Eigentümlichkeit der Devotio moderna des 15. Jahrhunderts, daß sie ihren Anweisungen für die Betrachtung nicht, wie es später üblich wurde, vor allem das Kirchenjahr zugrunde legt, sondern die Woche. Allerdings hat man den Wochenzyklus meist sehr frei gehandhabt. Schließlich wurde es üblich, Siebenerreihen von Betrachtungsskizzen zu entwerfen, die nur mehr äußerlich an die Tage der Woche angeschlossen waren. H. Watrigant spricht von einer förmlichen „littérature de septaines hebdomadaires de méditation[79]". Aus der Blütezeit der Devotio moderna stammt die „Formula spiritualium exercitiorum", die von einem unbekannten Mitglied der Windesheimer Kongregation verfaßt wurde; sie enthält sechs solche Septenare, von denen der erste die Wohltaten Gottes, der zweite die sieben Freuden und die sieben Schmerzen der Gottesmutter, der dritte das Leiden Christi, der vierte das Leben Jesu, der fünfte die Letzten Dinge, und der sechste die Engel und Heiligen zum Gegenstand hat[80]. Der letztgenannte Septenar mit seiner Reihe: Engel, Patriarchen, Apostel, Märtyrer, Bekenner, Jungfrauen, alle Heiligen[81], erinnert an eine Wochenauffassung, die wir schon früher[82] angetroffen haben.

Diese freie Verwendung des Wochenschemas, das in noch freierer Form bekanntlich auch dem Exerzitienbuch des hl. Ignatius zugrunde liegt, kehrt in der Folgezeit und noch in den folgenden Jahrhunderten häufig wieder[83]. Wir treffen sie auch bei Garcia

ausgabe Regensburg 1856, 288–303). Vgl. auch St. Hilpisch, Chorgebet und Frömmigkeit im Spätmittelalter: Heilige Überlieferung, Münster 1938, 263–284, bes. 276.

[79] Watrigant 11.

[80] H. Watrigant, La méditation méthodique et l'école des Frères de la vie commune: Revue d'Ascèse et de Mystique 3 (1922) 134–155.

[81] A. a. O. 146 f.

[82] Oben 53 ff.

[83] Beispiele dafür aus dem 16. bis 18. Jh. bei Schrott, Das Gebetbuch (oben Anm. 29) 15f. 20. 223. 235. 236. 239. Besonders beliebt scheinen auf die Tage der Woche verteilte Betrachtungen über das Leiden Christi gewesen zu sein. Eine Folge solcher Betrachtungen bei J. Perellius, Thesaurus piarum et christianarum institutionum, Dillingen 1583, 121–144; sie kehrt wieder bei Fr. Coster, Libellus Sodalitatis, Ingolstadt 1597 (Neuauflagen noch im 18. Jh.) 141–167. – Eine Wochenreihe über Lebensziel, Sünde und Hölle und eine über das Leiden Christi u. a. auch bei Alfons von Liguori, Meditazioni sopra le massime eterne e la Passione di Giesù Cristo per ciascun giorno della settimana, Rom 1792.

Cisneros, dem Abt von Montserrat, in seinem 1500 erschienenen „Exercitatorium spirituale[84]", jedoch nur wo er von der *via illuminativa*[85] und von der *via unitiva*[86] handelt. Auf der ersten Stufe dagegen, bei der Besprechung der *via purgativa*, bietet er zweimal eine Wochenordnung, die Elemente der Überlieferung mit neuem Entwurf verbindet. Wo er Winke gibt für den Schluß der Betrachtung, weist er auf Heilige hin, an die man sich wenden soll, und bringt eine Abfolge, die in der Linie der eben genannten Wochenreihe bleibt[87]. Vor allem aber gibt er auf dieser ersten Stufe für die sieben Tage der Woche sieben Themen der Betrachtung an, die wenigstens für Freitag und Samstag den heilsgeschichtlichen Gedanken festhalten, während der Blick im übrigen auf die Letzten Dinge gerichtet ist; doch auch im Sonntagsthema vom Himmel mündet diese seine eschatologische Reihe in die Überlieferung ein[88]. Seine Wochenordnung lautet: Montag: Sünde, Dienstag: Tod, Mittwoch: Hölle, Donnerstag: Gericht, Freitag: Leiden Christi, Samstag: Maria *(dolorosa)*, Sonntag: Himmel.

Diese Wochenordnung ist nicht schlechthin eine Neuschöpfung des Abtes Cisneros. Die Reihe seiner Themen scheint sich zuerst, noch ohne Verknüpfung mit den Tagen der Woche, bei Gerhard von Zutphen († 1398) zu finden, der in einem Kapitel *de modo meditandi* die Stoffe aufzählt, die er vor allem für die Betrachtung empfehlen will: *memoria peccatorum, memoria mortis, extremi iudicii, poenarum infernalium, memoria coelestis gloriae, beneficiorum Dei et passionis Dominicae, et si quae huiusmodi*[89]. Bei Johannes Vos von Heusden († 1424) sind die von Gerhard genannten sieben Themen bereits in das Wochenschema eingepaßt, und zwar so, daß das Leiden Christi auf den Freitag, der Himmel auf den Sonntag angesetzt ist[90]. Eine weitere Anpassung findet sich bei Dietrich von Herxen († 1459), der den Tod auf den schon herkömmlichen Tag der Verstorbenen, auf den Montag, ansetzt[90a] und so die Reihenfolge gewinnt, mit der diese Wochenthemen auch in manchen

[84] Ich benütze die Ausgabe Regensburg 1856. Eine deutsche Ausgabe („Schule des geistlichen Lebens") mit Einleitung und Anmerkungen erschien Freiburg 1923.

[85] c. 23 (S. 74ff): Die mit Montag beginnende Reihe von Betrachtungsstoffen: Erschaffung, Begnadung, Berufung, Rechtfertigung, Begabung, Leitung, Verherrlichung, kehrt wieder in des Cisneros Directorium horarum canonicarum c. 5 (S. 253ff). Sie ist aus Mauburnus entnommen; s. die in voriger Anm. genannte deutsche Cisneros-Ausgabe S. 254.

[86] c. 27 (S. 97ff).

[87] c. 12 (S. 46f): Montag: Engel; Dienstag: Patriarchen, Propheten, Apostel, Jünger; Mittwoch: Märtyrer; Donnerstag: Bekenner; Freitag: Leiden Christi; Samstag: Maria und die Jungfrauen; Sonntag: Dreifaltigkeit.

[88] c. 12 (S. 35ff).

[89] Gerhard von Zutphen, Tractatus de spiritualibus ascensionibus c. 45 (Inkunabeldruck Venedig 1490; Bibliothek des Jesuitenkollegs Innsbruck), nicht paginiert, Lage f 1v.

[90] Watrigant, La méditation méthodique 142. Vos bietet, mit Montag beginnend, die Reihenfolge: Gericht, Gottes Wohltaten, Tod, Hölle, Leiden Christi, Sünde, Himmel.

[90a] Watrigant, La méditation 143.

Ausgaben des „Seelengärtleins", des beliebtesten Gebetbuch des 16. Jahrhunderts wiederkehren[91]. Cisneros, der diesen Montag ansatz nicht kennt, hat unter Verzicht auf das Thema von de Wohltaten Gottes den Samstag für die Verehrung Marias fre gemacht. Mit der so erreichten Abfolge für die letzten Tage Leiden Christi, Maria, Himmel, kehrt diese im übrigen auf di letzten Dinge hin orientierte Reihe der Wochenthemen wiede in dem zuerst 1660 gedruckten, beinahe bis in unsere Gegenwar reichenden „Himmlischen Palmgärtlein" des Wilhelm Nakatenus das man das am weitesten verbreitete Jesuitengebetbuch ge nannt hat[92].

Noch einmal ist der Versuch, die Woche als geschlossene Zyklus der christlichen Heilsordnung aufzubauen, unternomme worden in den neugallikanischen Brevieren. Auf diese Brevieren, deren Reihe mit dem Pariser Brevier von 1680 beginnt[93] liegt zwar der Makel einer eigenmächtigen Initiative, was ja auch zu den scharfen Kampfansagen von Abt Prosper Guérange und zu ihrer schließlichen Ausschaltung um die Mitte des 19. Jahr hunderts geführt hat, aber die Reformgedanken, die darin ver wirklicht sind und in denen das damals wieder aufgenommen Studium der Väter fruchtbar geworden ist, unterscheiden sich wenig von denjenigen, die heute wieder aufleben und die bereit auch die römischen Reformen von 1955 geleitet haben. Di Behandlung der Woche ist nicht in allen neugallikanische Brevieren dieselbe[94]. Doch kann wohl diejenige als typisch gelten

[91] St. Beissel, Zur Geschichte der Gebetbücher: Stimmen aus Maria-Laach 7 (1909, II) 185. Die Reihenfolge ist hier ab Sonntag: Himmel, Tod, Gottes Wohl taten, Gericht, Hölle, Leiden Christi, Sünde. — Zur Geschichte des „Seelen gärtleins" vgl. J. M. B. Clauß, Hortulus animae: Lexikon f. Theologie u Kirche V (1933) 149.

[92] Es wurde noch 1891 und in lateinischer Ausgabe noch 1893 neu aufgelegt. Mir liegt die Ausgabe Köln 1751 vor (S. 743—761). Nakatenus verzichte auf das Sündenthema und hat für Montag bis Donnerstag die Reihe: Tod Gericht, Hölle, Wohltaten Gottes, wobei er übrigens unter den Wohltaten Gottes vor allem das Altarssakrament behandelt und so auch den Donnerstag in die heilsgeschichtliche Reihe irgendwie einordnet. — Es ist bemerkenswert, daß bei Nakatenus neben diesem Wochenplan für die Betrachtung ein doppelter Plan für die kleinen Tagzeiten erscheint (S. 122), der ältere Überlieferung wieder gibt, aber die Färbung des Jahrhunderts aufweist. Der erste bestimmt: Sonntag: Dreifaltigkeit; Montag: Hl. Geist; Dienstag: der süße Name Jesu; Mittwoch: der hl. Schutzengel; Donnerstag: Altarssakrament; Freitag: Kreuz; Samstag: Unbefleckte Empfängnis Mariä. Dieselbe Ordnung (jedoch am Samstag: Joseph schon in dem 1625 erschienenen „Aureum thuribulum" (Schrott a. a. O. 21). Vgl. auch die Wochenordnung des Micrologus (oben 51). Der zweite Wochenplan bestimmt: Sonntag: alle Heiligen; Montag: die Verstorbenen; Dienstag: Joachim und Anna; Mittwoch: Ignatius und Franz Xaver; Donnerstag: Barbara; Freitag: die sieben Schmerzen Mariä; Samstag: der hl. Joseph. Der Ansatz der hl. Barbara am Donnerstag wird wieder durch die Beziehung zum Altarssakrament verständlich; K. Künstle, Ikonographie der Heiligen, Freiburg 1926 113.

[93] Siehe darüber Bäumer-Biron, Histoire du Bréviaire II, Paris 1905 330—336.

[94] In demjenigen der Prämonstratenser von 1786/87 (Exemplar im Stift Wilten) fehlt z. B. jede Kennzeichnung der Wochentage. Das Pariser Brevier

die im Brevier der Mauriner erscheint[95]. In dem auf die Wochentage verteilten Psalterium trägt jeder Wochentag eine thematische Überschrift. Diese Überschriften lauten hier:

Sonntag:	*Christus resurgens. Dei et divinae legis amor*
Montag:	*Benigna Dei erga homines caritas et beneficentia*
Dienstag:	*Amor proximi*
Mittwoch:	*Spes in Deo*
Donnerstag:	*Fides*
Freitag:	*Christus patiens adiutor in tribulationibus*
Samstag:	*Merces iustis promissa*

Es ist ersichtlich, daß hier die Tradition nur für Sonntag und Freitag festgehalten ist — für den Sonntag allerdings im Sinn der älteren Überlieferung — und daß der Blick im übrigen aber vorwiegend auf die subjektive Aneignung der Heilsgüter gerichtet ist. Wohl ohne sich dessen bewußt zu werden, hat man hier einen Weg betreten, der demjenigen ähnlich war, den tausend Jahre vorher Alkuin beschritten hatte. Was dort Reinigung von Sünde war und Weisheit und Liebe, erscheint hier als Glaube, Hoffnung und Liebe. Wenn der Gesichtspunkt vom Subjekt her einmal hingenommen wird, war die Orientierung an den theologischen Tugenden entschieden ein Fortschritt. Vom Subjekt her ist auch im Thema des Samstags die Vollendung gegeben, mit der der Übergang zum Sonntagsgedanken von der Auferstehung gebildet wird[96].

---

von 1680, das für viele andere vorbildlich wurde, weicht von dem unten verwerteten Mauriner-Brevier u. a. darin ab, daß es für den Samstag festsetzt: Tag der Danksagung; s. die Inhaltsangabe im Katholik N. F. 14 (Mainz 1856) 218.

[95] Durch die Güte von Abt P. Salmon konnte ich in Rom das Exemplar der Abtei San Gerolamo benützen: Breviarium monasticum iuxta Regulam s. Benedicti, Nancy 1777. Eine Ausgabe des Mauriner-Breviers von 1787 ist verwertet bei St. Hilpisch, Chorgebet und Frömmigkeit im Spätmittelalter: Heilige Überlieferung, Münster 1938, 283. Die daraus mitgeteilten Themen der Wochentage sind dieselben wie in der Ausgabe von 1777.

[96] Zu einem ähnlichen Entwurf, aber mit eigener Prägung, vorwiegend gleichfalls Freitag und Sonntag in der Auffassung der Tradition belassend, im übrigen auf das Subjekt gerichtet, kommt im Anschluß an Wilhelm Löhe († 1872) innerhalb des evangelischen Christentums der Berneuchener Kreis. Es wird darin folgende Ordnung als Grundlage einer Neugestaltung des Offiziums angegeben: Sonntag: Tag des Lichtes, Auferstehungstag des Herrn; Montag: Aufbruch zur Arbeit und zum Werk; Dienstag: der geistliche Kampf, weil an ihm die letzten Streitgespräche Jesu in der Karwoche geführt wurden; Mittwoch: Jesus wird verraten von seinem Jünger, Bitte um Erhaltung der menschlichen Gemeinschaften in Familie, Gemeinde und Volk; Donnerstag: von Gründonnerstag und der Himmelfahrt Christi her die Bitte um die Einheit der Kirche und die Ausbreitung der Herrschaft Christi in aller Welt; Freitag: das Kreuz des Herrn und unser Kreuz; Samstag: Ausblick auf den Abend der Woche, Abend des Lebens, Abend der Welt, auf den Jüngsten Tag, das Gericht und das Leben der kommenden Welt. H. Goltzen, Der tägliche Gottesdienst: Leiturgia III (Cassel 1956) 218 Anm. 373. Über einen früheren Entwurf aus dem gleichen Kreis, noch ohne Hervorhebung der heilsgeschichtlichen Beziehungen an Dienstag, Mittwoch und Donnerstag, berichtet J. Pinsk, Liturgisches Leben 4 (1937) 74f.

V. Ergebnisse und Ausblicke

Wenn wir die Entwicklung im ganzen überschauen, so ergibt sich uns ungefähr folgendes Gesamtbild: Die Ausbildung des Wochenzyklus verläuft in einem gewissen Abstand parallel zu derjenigen des Jahreszyklus. Die Frühzeit, die ja auch im Jahreszyklus nur den österlichen Festkreis ausgebaut hat, berücksichtigt auch in der Woche nur die Tage, die dem Erlösungsgedächtnis entsprechen: Mittwoch, Freitag (Samstag) und Sonntag. Entgegen der naheliegenden Erwartung, daß man in der Folge wie im Jahreszyklus so auch in der Woche den freien Raum vor allem dem Gedächtnis der weihnachtlichen Heilsereignisse widmen werde, finden wir bei Alkuin nicht bloß keinen deutlichen Ausbau in dieser Richtung, sondern sogar vom österlichen Gedankenkreis nur den Freitag als Tag des Passionsgedächtnisses festgehalten. Den Raum, der im alten Entwurf dem österlichen Abschluß des Erlösungswerkes vorbehalten war, Samstag und Sonntag, nehmen zwei Themen ein, die mit dem Übergewicht des Weihnachtsgedankens im frühen Mittelalter, nämlich mit der apologetischen Betonung der Gottheit Christi, in einem gewissen Zusammenhang stehen: Trinität und Maria[97]. Im übrigen hat die Sorge um das persönliche Heil die Themen angegeben: Reinigung von Sünde, Erwerb von Weisheit und Liebe. Von hier aus hat sich eine Entwicklung ergeben, die auf verschiedenen Geleisen weiterging: Ausbau des trinitarischen Themas, Verehrung der Heiligen, Hilfe für die Seelen der Abgeschiedenen. Die große Linie des Jahreszyklus wird zunächst nicht mehr gefunden. Aber wir konnten doch auch bedeutsame Versuche feststellen, das Versäumte nachzuholen, wenn ihnen auch keine breite Wirkung mehr beschieden war. Bei Honorius Augustodunensis wurde eine Wochenordnung sichtbar, die nicht nur das Erlösungsthema in den letzten Tagen der Woche wieder vollends zu Ehren bringt, sondern auch den ersten Tagen weihnachtliche Themen zuweist — mit deutlicher Anlehnung an die Liturgie des Weihnachtskreises. Es ist von Bedeutung, daß eine ganz ähnliche Ordnung 300 Jahre später bei Ludwig Barbo wiederkehrt.

In ähnlicher Richtung spürt man ein Suchen bei anderen Aszetikern seit dem Ausgang des Mittelalters. Doch kommt in ihren neuen Themen weniger die Heilsgeschichte als die Heilsordnung mit Einschluß ihrer negativen Momente zur Geltung. Ähnlich haben auch die Redaktoren der neugallikanischen Breviere die Aufgabe gesehen. Es haben auch sie das österliche Grundthema für den Schluß der Woche festgehalten, im übrigen aber mehr die Heilsaneignung ins Auge gefaßt, wobei sie die Thematik der theologischen Tugenden verwertet haben.

Es ist kaum zweifelhaft, welche von den beiden Lösungen den Vorzug verdient. Was unserem Geist immer wieder vor Augen

[97] Vgl. oben 49; Jungmann, Die Abwehr des germanischen Arianismus 68 ff. 85 ff.

treten sollte, weil es geeignet ist, unser neutestamentliches Verhältnis zu Gott nicht nur zu umschreiben (Glaube, Hoffnung, Liebe), sondern zu begründen und zu beleben, das sind offenbar die großen Umrisse der weihnachtlich-österlichen Heilsgeschichte[98].

Was den österlichen Themenkreis mit Leiden und Auferstehung des Herrn betrifft, so sind hier auch in jüngerer Zeit einzelne Weiterbildungen sogar innerhalb der eigentlichen Liturgie zu erwähnen. Während in früherer Zeit das Gedenken der Erlösungsereignisse, wenn wir vom Mittwoch absehen, erst mit Freitag einsetzte, ist nun eindeutig auch der Donnerstag einbezogen, und zwar konnte sich diese Erweiterung sogar auch noch im Brevier in bedeutsamer Weise durchsetzen. Denn seit Pius V. — und erst seit ihm — ist in der Prim nicht nur am Freitag Psalm 21, der Leidenspsalm, angesetzt, sondern auch am Donnerstag Psalm 22, der mit dem wohlbereiten Tisch und dem herrlichen Kelch[99] auf die Eucharistie hinweist[100]. Dieser Hinweis ist seit 1935 noch verstärkt durch das am Donnerstag mit einem eigenen Meßformular vorgesehene Thema von Christus dem Hohenpriester[101]. Dazu kommt für die Abendstunden noch die Untermalung nicht nur durch das Todesangstläuten vieler Kirchen, sondern auch durch die Begehung der Heiligen Stunde am ersten Donnerstag des Monats[102].

Auch dem Freitag sind neue verstärkende Züge zugewachsen, da ja die auch liturgisch mit dem ersten Freitag des Monats verbundene Andacht zum Herzen Jesu mit Nachdruck auf die Innenseite des Passionsgeheimnisses hinweist.

Weniger selbstverständlich fügt sich in der heutigen Ordnung der Samstag als Marientag in eine heilsgeschichtliche Linie ein. Wie wir sahen, ist die Verbindung Samstag—Maria schon bei Alkuin festgelegt. Anderseits weiß der um eine Generation jüngere

---

[98] Soweit es sich um die Wochenordnung im Brevier, zumal im Brevier des einsamen Einzelbeters handelt, könnte man fragen, ob nicht auch dem Schlußgedanken der Heilsgeschichte: Kirche, Reich Gottes, Vollendung, in Weiterführung des Sonntagsthemas, also etwa am Montag, eine Stelle zugewiesen sein sollte. Dies um so mehr, als eine große Zahl von Psalmen, als deren Träger das alttestamentliche Gottesvolk erscheint, auf dem Resonanzboden dieses neutestamentlichen Themas erst ihren vollen Klang entfalten würde. — Vgl. auch das Thema von der Einheit der Kirche im evangelischen Entwurf bei Goltzen a. a. O. (oben Anm. 96).

[99] Psalm 22, 5 berührte sich im bisher maßgebenden Vulgatatext auch im Wortlaut mit den Worten des Einsetzungsberichtes: *et hunc praeclarum calicem.*

[100] Die fünf Psalmen 21—25 scheinen ursprünglich den Schluß der Sonntagsmatutin gebildet zu haben. Aber schon früh wurden sie zur Prim des Sonntags geschlagen. Durch Pius V. wurden sie auf die Prim von Montag bis Freitag verteilt, aber nicht nach der zahlenmäßigen Reihenfolge, sondern, was die beiden genannten Tage betrifft, mit bewußter Auswahl. C. Callewaert, De Breviarii Romani liturgia (Liturgicae Institutiones II), Brügge 1931, 88f; Bäumer-Biron I, 363—365. Der entsprechende Psalm der Sonntagsprim, Ps 117, ist dieser schon von jeher eigen.

[101] Acta Ap. Sed. 28 (1936) 54—56.

[102] Zunehmend mit Ablässen ausgestattet seit 1815. Zur Geschichte s. F. Beringer, Die Ablässe[15], Paderborn 1921/22, I, 319f; II, 135f.

Amalar noch nichts von dieser Verbindung; er findet am Samstag weil es der siebente Tag ist, lediglich eine Beziehung zum Heiligen Geist und seinen sieben Gaben[103]. Noch in späterer Zeit finden wir den Samstag gelegentlich dem hl. Joseph zugeeignet[104]. Umgekehrt ist das Gedenken Marias auch auf andere Tage der Woche festgelegt. Der Fall einer Festlegung auf Donnerstag wurde schon erwähnt[105]. In St. Denis weisen zwei Sakramentare aus dem 9. und dem 10. Jahrhundert wöchentlich drei marianische Gedenktage auf: Dienstag, Donnerstag und Samstag[106].

Doch ist schließlich der Samstag der Marientag geblieben. Dabei ist weder aus dem Meßformular Alkuins und der Mailänder Liturgie noch aus den heute im römischen Missale enthaltenen Formularien *de s. Maria in sabbato* ein Grund zu ersehen, weshalb gerade der Samstag erwählt wurde. Seit dem 12. Jahrhundert tritt aber bei den Theologen ein Gedanke hervor, der dem Samstag tatsächlich eine marianische Bedeutung gibt, und zwar im Zusammenhang mit dem heilsgeschichtlichen Thema der beiden benachbarten Tage Freitag und Sonntag: Maria ist am Karsamstag, als die Apostel geflohen waren, der einzige Mensch gewesen, der am Glauben festgehalten hat[107]. Im späteren Mittelalter war die liebevolle Versenkung in die Trauer der Gottesmutter nach dem Tode ihres Sohnes ein Lieblingsthema der Frömmigkeit. In der Kunst hat dieses Motiv vor allem in den Darstellungen der Pietà Gestalt angenommen. Von da an findet sich das Mitleiden Marias mit ihrem göttlichen Sohne in den Horenbüchlein öfter auch als Thema des Samstags[108]. Die Liturgie von Braga kennt heute noch als Votivmessen des Samstags nur zwei Formularien: eines *De planctu Virginis Mariae* und ein zweites *D*

[103] Amalar, Liber officialis IV, 37, 12 (Hanssens II, 521 f).

[104] So im „Aureum thuribulum" von 1626 (Schrott 21), bei Nakatenus (seit 1660; vgl. oben Anm. 92) und auch noch im heutigen Ritus der Prämonstratenser (oben Anm. 39).

[105] Oben Anm. 53.

[106] Leroquais, Les sacramentaires I, 20. 67. — In den mehr als 1000 partikulären Marienfesten, die über alle Länder und über den ganzen Jahreslauf hin verstreut gefeiert werden und wurden, sind sehr viele auf bestimmte Wochentage festgelegt. Dabei kommen alle sieben Tage der Woche als Marientage vor, mit Vorzug außer Samstag und Sonntag allerdings Montag und Freitag; s. die Übersicht bei F. G. Holweck, Calendarium liturgicum festorum Dei et Deiparae Matris Mariae, Philadelphia 1925, 425–448.

[107] St. Beissel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland, Freiburg 1909, 307–310. Zum erstenmale wird der Gedanke nachgewiesen bei Alanus von Lille, In Cant. Cant. (um 1178) c. 1 (PL 210, 58f) von Y. Congar, Incidence ecclésiologique d'un thème de dévotion mariale: Mélanges de Science théol. (Lille 1950) 277–292. — Der große Sammler Durandus nennt in seinem Rationale IV, 1, 31–35 den in Rede stehenden Grund als zweiten unter fünf Gründen. An erster Stelle nennt er ein Schleierwunder; an dritter: Maria ist die Pforte zum Himmel, der im Sonntag dargestellt ist; der vierte: die Feier der Mutter soll derjenigen des Sohnes vorhergehen; der fünfte: auch Gott hat an diesem Tage geruht.

[108] So in dem oben Anm. 29 von Beissel (S. 178) angeführten Horenbüchlein des Cod. Vat. 3769. Die beigegebene Abbildung wird von ihm beschrieben: Maria vom Schwerte durchbohrt, mit den sieben Schmerzen in sieben Szenen

pietate Dominae nostrae[109]. Hier ist das Passionsgedenken der letzten Wochentage auch im Marianischen zum Durchbruch gekommen.

Von einer anderen Seite her beginnt der Samstag sich in die Thematik der benachbarten Tage enger einzufügen, wenn die schon erwähnte Messe vom Priestertum Christi auch dem ersten Samstag im Monat zugeeignet wird[110]. Bis heute ist der Samstag mit dem Freitag verschwistert geblieben auch in der Vorschrift für das Abbruchfasten in der Quadragesima, das nach can. 1252 § 2 eben nur am Freitag und Samstag zu halten ist.

Was den Sonntag betrifft, so beobachten wir mindestens ein fortschreitendes Zurücktreten der trinitarisch-apologetischen Note, wenigstens wenn wir auf den Gebrauch des Athanasianischen Symbolums achten. Dieses Symbolum, das in der Zeit Alkuins vielfach sogar dem täglichen Offizium angehörte[111], allgemein aber seit jener Zeit in der sonntäglichen Prim gesprochen wurde, war nach der Reform Pius' X. nur mehr an wenigen Sonntagen nach Pfingsten fällig und ist in der Rubrikenreform Pius' XII. von 1955 dem Dreifaltigkeitssonntag vorbehalten worden. Doch bestimmt die nach Inhalt und Herkunft ihm verwandte Präfation auch jetzt noch das Gepräge der Sonntagsmesse[112]. Daß der Sonntag Gedächtnistag der Auferstehung und damit Gedächtnistag unserer Erlösung ist, kommt in der jetzigen Ordnung nur am Rande der Liturgie und in den Katechismen einigermaßen zur Geltung.

Das weihnachtliche Thema fehlt in unserer Wochenordnung, wenn wir vom Samstag absehen. Die Bestrebungen, ihm in der ersten Hälfte der Woche Raum zu schaffen, die wir seit dem 12. Jahrhundert feststellen konnten, sind in unserer Liturgie nie zur Geltung gekommen, es sei denn, daß wir in der vereinzelten Verbindung des Montags mit einer Messe von Mariä Verkündigung[113] oder in der mehrfachen Zuweisung des Dienstags an Johannes den Täufer[114] oder in der des Mittwochs an den hl. Joseph einen Ansatz dazu erblicken wollen.

Auffällig ist auch, daß von den in der Liturgie vertretenen Tagesthemen einzig dasjenige des Samstags das Vorrecht be-

[109] Missale Bracarense (1924) [82]—[85].

[110] Acta Ap. Sed. 28 (1936) 240f. Im Enchiridion indulgentiarum (Rom 1950) 507 n. 657 wird dieser Samstag unter den Titel *dies Cleri sanctificationi sacer*, angeführt. Daß gerade der Samstag dafür bestimmt wurde, könnte zusammenhängen mit den vielfach an den Quatembersamstagen üblichen Gebeten um gute Priester.

[111] Bäumer-Biron I, 365f.

[112] Durch Dekret der Ritenkongregation vom 2. März 1955 ist die Dreifaltigkeitspräfation auch auf die Sonntage nach Fronleichnam und Herz Jesu ausgedehnt worden. Acta Ap. Sed. 47 (1955) 418f.

[113] Oben 53.

[114] Letztere Verknüpfung konnten wir auch in der byzantinischen Liturgie feststellen; s. oben Anm. 36. Diese scheint auch die altchristliche Auffassung vom Mittwoch als Tag, an dem der Herr verraten wurde, festgehalten zu haben. So ergibt sich hier das Bild einer eigenartigen Verschränkung, indem Mittwoch, Freitag und Sonntag eindeutig mit dem Christusgeheimnis verbunden sind, während die Zwischentage dem Heiligengedächtnis gewidmet werden.

hauptet hat, in Ermangelung einer anderen Tagesfeier an Stelle des Sonntagsformulars Offizium und Messe zu bestimmen. Das hohe Mittelalter hat dasselbe Vorrecht, wenigstens was die Messe betrifft, auch dem Thema des Montags (die Engel, die Verstorbenen) auf jeden Fall aber auch demjenigen des Freitags (das heilige Kreuz) zuerkannt[115]. Etwas Ähnliches für das Offizium festzulegen, lag jener Zeit allerdings schon darum weniger nahe, weil das betreffende Thema nicht im eigentlichen Tagesoffizium, sondern nur in den als Zusatzoffizien gebrauchten kleinen Tagzeiten der Horenbüchlein zur Geltung kam.

Es ist aber im Grunde nicht einzusehen, warum nicht auch die Psalmodie des eigentlichen Offiziums in stärkerem Maße nach dem jeweiligen Tagesthema sich richten könnte, wie das im festtäglichen Offizium nach dem Prinzip der kathedralen Ordnung von jeher geschieht. Es gibt eine Psalmenauswahl für Weihnachten, für Epiphanie, für Fronleichnam, für Kirchweihe, wie es eine marianische Psalmenordnung und eine solche für die verschiedenen Gruppen der Heiligen gibt. Die Reform von 1955 hat mit ihrem Abbau der Oktaven den Geltungsbereich solcher dem alten kathedralen Prinzip entsprechender Psalmodie eingeengt zugunsten jener Weise, die dem monastischen Prinzip des Durchbetens der biblischen Psalmenreihe entspricht. Umso lebhafter wird man das Bedürfnis empfinden, daß an anderer Stelle, gerade etwa im Wochenzyklus, dem Grundsatz der thematischen Psalmenwahl mehr Raum gewährt würde.

[115] Oben 57. Ein Übergewicht des Samstags als Marientag wird allerdings auch schon vor dem Missale Pius' V. spürbar, wenn die Synode von Avignon (1326) eine ausdrückliche Vorschrift erläßt, daß an Samstagen, an denen nicht ein Fest mit neun Lesungen trifft, die Messe *de beata Maria* zu nehmen sei; can. 1 (Mansi XXV, 743).

DIE LIBRI CAROLINI UND IHRE STELLUNG ZUM BILD

Von Herbert Schade S. J., München

Herrn Prof. Dr. Hans Sedlmayr zum 60. Geburtstag gewidmet

Die Frage nach dem Sinn des Bildes stellt sich unserer Zeit mit neuer Eindringlichkeit. Einerseits sind es die neuartigen Kunstwerke der letzten hundert Jahre, die eine solche Sinnfrage stellen, andererseits scheint die Unsicherheit der Kunstwissenschaft, die sich nicht nur in gegensätzlicher Wertung zeitgenössischer Werke, sondern auch in unterschiedlichen Auffassungen der alten Epochen verrät, eine gut untermauerte Lehre vom Bild zu fordern. Hans Sedlmayr hat diese Forderung nach einer tragbaren Theorie immer wieder erhoben. So schreibt er in seinem Werk über die Entstehung der Kathedrale: „Eine umfassende und tief begründete Lehre vom Bild wird zweifellos im Hauptfundament einer höher strebenden Kunstgeschichte stehen müssen[1]."

Die folgende Arbeit möchte ein Beitrag zu einer Geschichte der Lehre vom Bild sein. Sie untersucht das zentrale Werk der karolingischen Epoche über die Bilder — die Libri Carolini —, weil diese Bücher den westlichen Beitrag zu dem Bilderstreit bilden, in dem die Christenheit unter Assistenz des Judentums und Islams alle Fragen des Bildes, die seit der Antike andrängten, in einer Tiefe durchdiskutiert hat, von der wir heute nur noch wenig besitzen.

Die Libri Carolini selbst allerdings sind ein flammender Protest gegen die griechische Bilderverehrung, wie sie vor allem das 2. Konzil von Nicäa 787 verlangt. Reliquien, Evangelien und vor allem das Zeichen des Kreuzes werden höher gewertet als die Bilder. Im Kreuz liegt nach den LC eine reale göttliche Kraft, während die Bilder diese Kraft vermissen lassen. Aufgabe dieser Arbeit ist es nun, die Stellung der LC zum Bild herauszuarbeiten. Es wird sich also klären, was die Bücher Karls des Großen unter Bild verstehen und was ihnen das Kreuz bedeutet. Auch die Nachwirkungen ihrer Bildtheorie in der Geschichte sollen erwähnt werden. Zunächst ist jedoch nötig, den Verlauf kurz zu skizzieren. Dann wollen wir etwas über die Entstehung der Karolinischen Bücher berichten. Als Hauptteil folgt die Stellungnahme der LC zum Bild.

I. Der Verlauf des Bilderstreites[2]

Mitbestimmend für die Entstehung des Bilderstreites waren die Angriffe jüdischer und besonders mohammedanischer Theologen gegen die bis dahin übliche christliche Bilderverehrung, die als Rückfall ins Heidentum verurteilt wurde.

Unter Leo III. dem Isaurier kommt es 726 zu einem ersten Edikt gegen die Bilderverehrung. Als daraufhin kaiserliche Beamte das weithin verehrte Erzbild des Christus in Chalkoprateia, einem Stadtteil von Konstantinopel, zerstörten, kam es zu den ersten blutigen Auseinandersetzungen. Fromme Frauen, die den kaiserlichen Beamten baten, von der Zerstörung Abstand zu nehmen, stürzten nämlich, als sie sahen, wie der Beamte auf eine Leiter stieg und mit einer Axt

[1] Hans Sedlmayr, Die Entstehung der Kathedrale, Zürich 1950, S. 102; derselbe Zu einer strengen Kunstwissenschaft: Kunstwiss. Forschungen Bd. I (1931), S. 7—32; ders., Analogie, Kunstgeschichte und Kunst: Studium Generale, Dez. 1955, S. 697; ders., Kunstwerk und Kunstgeschichte, München 1956 (Hefte des Kunsthistorischen Seminars der Universität München. In Kommission bei der Universitätsbuchhandlung Max Hueber).

[2] C. J. von Hefele, Conciliengeschichte III, Freiburg i. Br. 1877, S. 366ff; J. Kollwitz, Bild, Bilderstreit usw.: Reallexikon für Antike und Christentum II (Stuttgart 1954), dort weitere Literatur.

in das Gesicht des Christusbildes schlug, die Leiter um und töteten den Mann. Daraufhin wurde eine ganze Reihe von Frauen hingerichtet. Der Kampf um das Bild war entbrannt.

Unter Konstantin Kopronymos V. (741 bis 775) kommt es zu der Synode von Konstantinopel (754), die die Bilder völlig verbietet. Das ist die erste Synode, auf die sich die LC beziehen. Nachdem der Papst einige Male gegen diese Verfolgungen und Bilderverbote Einspruch erhoben hatte, kam es unter Irene, der Gattin Leos IV. (775 bis 780), zu dem zweiten Konzil von Nicäa, das unter dem Beisein der Gesandten des Papstes die Bilderverehrung wieder einführte. Gegen dieses Konzil wenden sich die LC in besonderer Weise.

Unter Leo V. dem Armenier (813 bis 820) erneuert sich die Verfolgung der Bilder und ihrer Verehrer, bis die Kaiserin Theodora mit der Synode von Konstantinopel 842 das zweite Konzil von Nicäa wieder bestätigt und den Bilderstreit beendet. Dieser Tag wird noch heute als Tag der Rechtgläubigkeit in den östlichen Kirchen gefeiert.

Im Ganzen der theologischen Literatur, die damals um die Bilderfrage entstanden ist, sind die LC nur ein kleiner Teil. Sie wurden nur an den Papst gesandt und sind wohl in Konstantinopel unbekannt geblieben. Der Bilderstreit selbst ging auch nach dem Tode Karls des Großen weiter. Inwieweit der Bilderstreit und die LC für das Abendland bedeutend waren, soll sich im Verlauf der Arbeit näher abzeichnen.

II. Die Entstehung der Libri Carolini

Die LC weisen sich selbst als ein Werk Karls des Großen aus, das *contra Synodum* (gemeint ist Nicäa II 787), *quae in partibus Graeciae pro adorandis imaginibus stolide sive arroganter gesta est*[3]. Hinkmar von Rheims nennt das Werk ein *non modicum volumen*[4]. Es besteht aus vier Büchern zu je (ungefähr) 30 Kapiteln. Die wissenschaftliche Veröffentlichung erfolgte in den Monumenta Germaniae Historica, Concilia II. Supplement, ebenso bei Migne, PL 98. Die Datierung bieten die Bücher selbst in der Praefatio zu Lib. 1: *Gesta praeterea est ferme ante triennium et altera Synodus*, d. h. drei Jahre nach dem Konzil von Nicäa. Also sind die LC im Jahre 790 verfaßt. Nach einigen war Theodulf von Orleans ihr Verfasser, nach anderen war Alkuin maßgebend beteiligt[5].

Der äußere Anlaß zu ihrer Abfassung waren die Konzilsakten des 2. Konzils von Nicäa, die dem Kaiser von Papst Hadrian übersandt waren. Und zwar erfolgte die Übergabe in einer lateinischen Übersetzung des griechischen Originals. von der der römische Bibliothekar Anastasius wenige Jahrzehnte später sagte, daß *vix aut nunquam* der Sinn der Akten zu erfassen gewesen sei; der Übersetzer kenne weder den Genius der griechischen noch der lateinischen Sprache[6]. Die LC sprechen selbst an vielen Stellen von der Schwierigkeit, den Sinn der Akten überhaupt zu erfassen. Ein sehr starkes Beispiel ist das Zitat des Bischofs Constantin von Constantia auf Cypern, der nach den LC gesagt haben soll: „Ich verehre die Bilder in gleicher Weise wie ich die Trinität verehre", der aber dem griechischen Text nach sagte: „Ich nehme an und küsse ehrfurchtsvoll die Bilder, die latreutische Verehrung aber widme ich nur der Trinität[7]."

Im Ganzen kann man sagen, die LC kämpften gegen eine Anschauung, die es niemals gegeben hat. Als deshalb 1549 in Paris die LC das erste Mal von einem Anonymus in Druck gegeben wurden, geriet das Werk sofort auf den Index. Selbst Männer wie Kardinal Bellarmin und Baronius meinten, es handle sich um

[3] LC (= Libri Carolini), Praefatio Lib. I.
[4] Hefele III, 694.
[5] H. Bastgen, Libri Carolini: Lex. f. Theol. u. Kirche VI, 553/554.
[6] Hefele III, 694.
[7] Hefele III, 705; LC Lib. III. cap. XVII.

ein Machwerk Karlstadts gegen die katholische Kirche[8]. Harnack urteilt über die LC wie folgt: „Man hat einen Beweis der karolingischen Aufklärung in diesen Büchern sehen wollen; aber die Aufklärung reicht doch nur soweit, als die Unkenntnis der Bildertheosophie, das mangelnde Verständnis für die subtilen Unterschiede der Latria und Proskynesis und das zivilisatorische Bestreben des Königs reichten. Was aus den Büchern wirklich spricht, ist das Selbst- und Kraftgefühl der fränkischen Kirche, welches mit jugendlicher Unverschämtheit hervorbricht, die ältere und weisere Schwester schadenfroh des Irrtums überführt und den unmündigen byzantinischen Kaiser und die Regentin geradezu in Anklagezustand versetzt, vom Papst ein förmliches Prozeßverfahren verlangend ... Der Papst Hadrian widerlegt die Kapitel, hütet sich aber, die Differenzen aufzubauschen ... Gegen die Bilderverehrung reagierte ein spirituelles, augustinisches Element, aber zugleich war hier — so paradox es klingen mag — der tiefere Stand der dogmatischen Bildung wirksam." (Vgl. dazu das Eingeständnis der LC, dieser oder jener Kirchenvater und diese oder jene theologische Quelle wäre ihnen unbekannt, z. B. Gregor von Nazianz usw.) „Aber man war im Westen in der dogmatischen Bildung noch zurück, man hatte die Bildertheosophie noch nicht gelernt, und — was das Wichtigste war — man besaß nur wenige Bilder[9]."

III. Die Einstellung der Libri Carolini zum Bild

Wenn auch die Bücher Karls des Großen in ihrer Einleitung behaupten, sie wollten einen mittleren Weg einschlagen zwischen der Synode von 754, die die Bilderverehrung verbietet, und dem 2. Konzil von Nicäa, das die Bilderverehrung befiehlt, so ist doch tatsächlich die Einstellung der LC zu den Bildern vorwiegend negativ. Das Bild ist etwas Ungeistiges, ist ohne Beziehung zu seiner geistigen Form, dem geistigen Hintergrund, ohne Mysterium. Es ist unreligiös, es darf auf keinen Fall angebetet werden. Dieser Begriff der *προσκύνησις* (= *adoratio*, Anbetung, vielleicht besser mit Verehrung wiederzugeben) ist das erregende Moment der LC.

Positiv sind die Bilder nach Karls Ansicht nur etwas Materielles und *ad ornamentum vel ad res gestas propagandas* da.

a) Was ist das Bild? — Negativ:

1. etwas Ungeistiges. — *Quid est imago Dei?* Diese Frage beantworten die LC mit dem hl. Augustinus: Das Bild Gottes sei etwas Unsichtbares, etwas Geistiges. Also könne es nicht körperlich sein, nicht mit materiellen Farben gemalt werden. Bild Gottes sei Christus allein[10]. Der Mensch sei zwar nach dem Bilde Gottes und ihm ähnlich geschaffen, aber das, was Gott und den Menschen gemeinsam ist, sei der Geist. Was aber dem Menschen und dem Bilde gemeinsam ist, sei das Körperliche[11]. Ebenso wird in Kapitel 22 und 23 des 1. Buches die Immaterialität des Antlitzes Gottes, seine Geistigkeit in Gegensatz gesetzt zu der Materialität der Bilder. Genauso unterscheidet das 10. Kapitel des 2. Buches das Gesicht der Kirche als geistiges Gesicht von den körperlichen Bildern.

2. Es ist ohne Beziehung zur *forma prima* d. h. zu seinem geistigen Urgrund. — In Nicäa hatte man erklärt, die Verehrung der Bilder gehe auf das über, was verehrt wird, d. h. konkret auf den Heiligen bzw. auf Christus selbst, den die Bilder darstellen. Die karolingischen Hoftheologen behaupten, diese These des

[8] Hefele III, 697.
[9] A. v. Harnack, Dogmengeschichte III (1890), S. 272/273.
[10] LC Lib. II. cap. XVI.
[11] LC Lib. I. cap. VII.

Konzils sei nicht zu beweisen. Die Heiligen hätten nie zugelassen, daß sie adoriert würden, geschweige ihre Bilder[12].

3. Das Bild ist ohne Mysterium. — Man könne die Bilder nicht vergleichen mit den Cherubim auf der Bundeslade, denn die Bundeslade sei ja auf den Befehl des Moses gemacht, die Bilder aber von einem Maler[13]. Die Bilder erzählten nur wirkliche oder erdichtete Dinge, der Raum zwischen den Engeln aber *radiat mysteriis et rutilat sacramentis*[14]. So ist das Bild für Karl den Großen ohne Mysterium.

Diese Ansicht bringt jedoch zwei Schwierigkeiten mit sich. Es gibt Bilder, die ähnlich der Bundeslade Wunderkräfte zeigen. Und dann kennen wir Schriftstellen, in denen von einer besonderen Verehrung von Dingen (*benedixit, adorate* u. ä) berichtet wird. Auch darauf wissen die Theologen des Kaisers eine Antwort: Sie stellen zunächst fest, daß weder im Alten noch im Neuen Testament wundermächtige Bilder erwähnt würden. (Dabei müssen sie den Begriff Bild auf die Werke der Malerei einschränken, um Berichte wie den von der ehernen Schlange, die darüber hinaus auch als Typus gedeutet wird, ausklammern zu können). Nach den LC ist ferner bei diesen Wundergeschichten sehr auf die historische Glaubwürdigkeit zu achten, und schließlich weisen sie darauf hin, daß das Wunder an sich noch keine *adoratio* für das Bild fordere, an dem es offenbar wird. Selbst Engel hätten Wunder gewirkt und der Dornenbusch habe wunderbar gebrannt, ohne daß man sie deshalb angebetet hätte[15].

Von den Schriftstellen, die eine besondere Verehrung von Dingen bezeugen, seien hier nur zwei angeführt, weil die übrigen von den Theologen ungefähr gleich beantwortet werden. Die erste Stelle berichtet von der Salbung des Steins durch Jakob nach seinem Traum von der Himmelsleiter: *Erexit Jacobus titulum Deo, quatenus et benedixit eum.* Die LC weisen bei der Diskussion dieses Satzes zunächst auf den Unterschied zwischen Bild und Stein hin, dann auf das geheimnisvolle Geschehen an diesem Ort und schließlich wird gesagt, daß dieser Stein ein Typus Christi sei[16]. Auch die Aufforderung des Psalmisten (Ps 98): *adorate scabellum pedum eius*, wird dahin gedeutet, daß es sich bei dem *scabellum* ebenso um einen Typus Christi handle[17].

Dieses alles könne man von den Bildern nicht sagen.

Was ist das Bild? — Positiv:

1. Die Bilder sind etwas Materielles. — Der materielle Charakter der Bilder geht schon aus den Zitaten hervor, die ihre Ungeistigkeit beweisen sollen, wird aber noch durch massivere Ausdrücke verstärkt. So wird im 4. Buch, Kapitel 3 von den Bildern gesagt, sie könnten nicht sehen und sie könnten nicht riechen. Es sei also sinnlos, Weihrauch oder Kerzen vor ihnen anzuzünden. Die Bilderverehrer selbst aber werden *veneratores colorum* genannt[18]. Oder man nennt sie Anbeter von Tafeln und Wänden[19].

2. Die Bilder sind *ad ornamentum vel ad res gestas monstrandas.* — Obwohl nach Ansicht der karolinischen Bücher die Bilder keine Beziehung zur *forma prima* haben[20], behaupten sie doch, daß die Bilder *ad aliquid* seien[21]. So unterscheidet

[12] LC Lib. III. cap. XVI.
[13] LC Lib. II. cap. XXVI.
[14] LC Lib. I. cap. XV.
[15] LC Lib. III. cap. XXV (MGH Conc. II, Suppl. 156, 30).
[16] LC Lib. I. cap. X.
[17] LC Lib. II. cap. V.
[18] LC Lib. II. cap. XXX (98, 21/22).
[19] LC Lib. III. cap. XVI (138, 6/7).
[20] LC Lib. III. cap. XVI.
[21] LC Praefatio (3, 23/24).

Karl der Große die christlichen Bilder von dem Götzenbild, dem Idol, das *ad se ipsum* sei. Aber diese Beziehung, dieser Sinn der Bilder wird einzig im *ad ornamentum vel ad res gestas monstrandas* gesehen, d. h. nach der Bildertheorie des Kaisers sind die Bilder nur ein Schmuck, oder sie haben die Aufgabe, Ereignisse der Vergangenheit zu vergegenwärtigen: eine Theorie also, die Dekorations- und Historienmalerei zu fordern scheint, eine Kunst, die erst am Ende der abendländischen Kunstentwicklung völlig verwirklicht worden ist. Kein gutes Gedächtnis hätten die, die Bilder aufstellen, um nicht die Heiligen und Christus zu vergessen[22]. Wir würden aber der Erinnerung wegen erlauben, Bilder zu haben. Doch sei es etwas anderes, Bilder zu haben aus Furcht vor dem Vergessen, als aus Liebe zum Schmuck (*oblivionis timore, aliud ornamenti amore*)[23].

b) Bilder sind nicht anzubeten

Der Begriff der *προσκύνησις*, lateinisch mit *adoratio*, deutsch mit Anbetung (besser Verehrung) wiedergegeben, gibt den Schlüssel zu den LC. Anbeten dürfe man nur Gott allein[24]. Es hilft nichts, daß die Konzilsakten darauf hinweisen, daß der Begriff der *adoratio* bzw. *προσκύνησις* schon im Alten Testament als feierliche Begrüßung bzw. Verehrung verstanden und von der Anbetung, die nur Gott zukommt, unterschieden wird. Eine Parallele zu der Verehrung des Kaiserbildes wird als heidnisch verworfen[25]. Nur die Babylonier und Römer hätten *mundo pubescente et mundo senescente* diesen schrecklichen Bilderdienst gehabt. Doch: *quid nobis cum foro*? Durch etwas Ungesetzliches kann nichts Unrechtes bewiesen oder erlaubt werden[26].

So warnt und verwirft jedes Kapitel die Adoration der Bilder auf seine Weise. Ebenso weist man darauf hin, daß das Weihrauch- und Kerzenanzünden nach dem hl. Hieronymus vorwiegend von abergläubischen Weibern betrieben wird[27].

c) Kreuz und Bilder

Die besondere Wertung des Kreuzzeichens in den LC nimmt Dagobert Frey zum Anlaß, von daher und damit von den LC her wesentliche Züge der Entwicklung der Kunst des frühen Mittelalters abzuleiten[28]. Es wird deshalb notwendig sein, festzustellen, was die Bücher Karls unter Kreuz verstehen, um dann ihren Einfluß auf die Entwicklung abgrenzen zu können.

Zunächst ist für die LC das Kreuz kein künstlerischer oder kunstgeschichtlicher Begriff, sondern ein theologischer. Oder noch konkreter: Die LC meinen zunächst das wirkliche Holz, an dem Christus gehangen hat und dessen Reliquien allenthalben verehrt wurden. *In cruce namque non in imaginibus pretium mundi pependit*[29]. Dann versteht der Text unter Kreuz die theologische Tatsache der Erlösung: *Non quaedam imago, sed Dominicae crucis mysterium est vexillum, quod in campo duelli ut fortius confligamus, sequi debemus.* Paulus sagt: *Christo confixus sum cruci* (ebd.). In diesen beiden Zitaten ist das Kreuz auch ein moralischer Begriff und bedeutet soviel wie Abtötung und Leiden. Im Begriffe des Kreuzes liegt also nach den LC eine dreifache Realität beschlossen: 1. Der Kreuzesbalken, bzw. die Reliquie des Kreuzesholzes, 2. die theologische Tatsache der Erlösung, und 3. der moralische Verzicht, die Abtötung. Das Mysterium (im

[22] LC Lib. II. cap. XXII.
[23] LC Lib. II. cap. XXII (81, 21).
[24] LC Lib. II. cap. XXIV.
[25] LC Lib. II. cap. XIX. Zum Kaiserkult vgl. auch Lib. III. cap. XXIX.
[26] LC Lib. III. cap. XV (133, 36/37).
[27] LC Lib. I. cap. XVIII.
[28] Dagobert Frey, Kunstwissenschaftliche Grundfragen. Prolegomena zu einer Kunstphilosophie, Wien 1946, S. 112.
[29] LC Lib. II. cap. XXVIII (89, 31/32).

Gegensatz zum Schein der Bilder) wird also nicht durch das Kreuz im Sinne einer formalästhetischen Abbreviatur, sondern durch die oben erwähnten Wirklichkeiten gegenwärtig gemacht. Deshalb würden die karolingischen Theologen die von Frey nahegelegte Folgerung, „daß eine Kruzifixusdarstellung nach ihnen geringer als das bloße Kreuzbild zu werten sei", nicht gezogen haben. Eine Inschrift, die Hrabanus Maurus über das Kreuz gesetzt hat, spricht diesen Gedanken eindeutig aus: *Ecce imago Salvatoris membrorum suorum positione consecrat nobis saluberrimam, dulcissimam ac amantissimam sanctae crucis formam*[30]. Es will scheinen, daß hier die karolingischen Theologen dinghafter denken als wir, obwohl Frey durchaus zu recht eine fundamentale Inkonsequenz in ihrem Denken aufgezeigt hat. Die Frage nach der durch die formale Gestaltung zu erreichenden Sakralität, die uns bewegt, war der Epoche jedoch kaum bewußt. Vielmehr scheint Harnacks Erklärung zuzutreffen, die auf den Mangel an Dogmatik, Bildtheosophie und Bildern hinweist (vgl. oben). Die vertiefte Auffassung des Symbols und des sakralen Bildes ist in der Theorie der Bilderverehrer wirksam[31]. Diese vertiefte und vergeistigte Auffassung aber stammt wohl ursprünglich aus der Spätantike und dort wohl namentlich von Plotin[32].

d) Sonstige abwertende Urteile der LC über die Bilder und die Malerei

Im 22. Kapitel des 3. Buches wehrt sich Karl gegen den Ausdruck des Konzils: *pia ars pictoris*. Die Kunst sei nicht frömmer als die übrigen Handwerke auch (z. B. das Schmiedehandwerk usw.). Nicht die Kunst mache fromm, sondern die Tugend. Außerdem würden viele *impietates* gemalt: *trucidationes hominum, atrocitates bellorum, crudelitates sceleratorum, immanitates ferarum, impetus bestiarum vel cetera similia*. Das 23. Kapitel des 3. Buches weist darauf hin, daß oft gemalt wird, was nie geschah oder was nicht möglich ist und wovon die Heilige Schrift nichts berichtet. Es werden eine Menge allegorischer und antiker Figuren aufgezählt, die bis dahin anscheinend gemalt wurden und die, wie wir wissen, auch späterhin trotz der LC gestaltet wurden: *Abyssus, tellus, sol, luna, caeli ornamenta*, die Winde, die vier Jahreszeiten usw. Von den antiken Gestalten, die *a catholicis respuuntur* und *aliena sunt Scripturis*, werden erwähnt: Bellerophon und die Chimäre, Vulkan, Terra und Erichthonios, Sirenen, Zentauren, Neptun, Perseus und Gorgo, Minerva, Prometheus und eine Reihe anderer Figuren der Mythologie. Diese werden als den Malern *ad formandum familiaria* bezeichnet, während die Worte des Herrn und der Apostel oder z. B. das Wort des Moses: *Audi Israel, Dominus tuus, Deus est* u. a. als für die Malerei undarstellbar bezeichnet werden. Wodurch der Gegensatz zwischen Schrift und Malerei bewiesen wird. Die *eloquia Dei sunt casta*, aber die Maler gestalten *impura et incesta, inhonesta et ludibria, vanitates, terrestria et caduca*.

Woher wisse man übrigens, ob ein Bild religiös sei? Da malt ein Künstler zwei schöne Frauen. Unter die eine schreibt er Maria, dann wird das Bild verehrt, unter die andere schreibt er Venus, dann wird das Bild verdammt. Die *relatio ad formam primam* bestehe also nur in der Unterschrift[33]. Dieser Hinweis wird auch auf andere Motive ausgedehnt. Warum kann eine schöne Frau, die ein Kind in den Händen hält, nicht auch Rebecca mit Jakob sein oder Venus mit Äneas oder Alkmene mit Herkules usw.?[34] Wie könne man darüber hinaus ein

[30] J. v. Schlosser, Schriftquellen zur Geschichte der karolingischen Kunst, Wien 1892, S. 357.
[31] H. Menges, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, Münster 1938.
[32] A. Grabar, Plotin et les origines de l'esthétique médievale (Cahiers archéologiques I, 1945).
[33] LC Lib. IV. cap. XVI (204).
[34] LC Lib. IV. cap. XXI (213, 24ff).

Bild heilig nennen und es zugleich an einem schmutzigen Weg aufstellen, was doch oft geschieht[35]. Überhaupt werde der religiöse Mensch durch die Bilder nur getäuscht; denn entweder die Bilder sind schön, dann hält er die Schönheit für Heiligkeit, oder die Bilder sind häßlich, dann hält man die Häßlichkeit für Heiligkeit. Wenn aber die Schönheit Ursache der Heiligkeit ist, dann kommt die Heiligkeit nicht mehr aus der Religion, sondern aus der Kunst[36].

Ob übrigens Bilder in den Basiliken sind oder nicht, hat für den Glauben nichts zu bedeuten[37]. Der Mensch könne auch ohne die Betrachtung von Bildern gerettet werden[38]. Wenn wir auf die Tafeln des Herzens das Gesetz Christi eingeschrieben haben, bräuchten wir keine Bilder mehr[39]. Der moralische Charakter, der im letzten besonders zum Ausdruck kommt, kennzeichnet die LC auch sonst. Wie ja wohl immer die Moral dann eine Überbewertung erfährt, wenn die ontologischen Zusammenhänge unklar werden.

e) Die Stellung der LC zu anderen Zweigen der Kunst

Es wäre falsch, auf Grund des Gesagten zu meinen, daß die LC völlig kunstfeindlich eingestellt seien. Um das hohe geistige Niveau der Heiligen Schrift aufzuzeigen, bemüht man sich im 30. Kapitel des 2. Buches nachzuweisen, daß die sieben *artes liberales* in der Schrift vorhanden wären. Für die Musik möge hier ein Satz folgen: *Illic etiam musicae non solum consonantias instrumentaque, quibus plerique sanctorum patrum usi sunt, sed etiam repertorem* (Jubal) *inveniet.* Natürlich wird auch die Dichtung als in allen Formen in der Schrift vorkommend geschildert, um dann um so stärker darauf hinweisen zu können, daß von der Malerei in der Schrift keine Rede sei.

Anerkannt werden die Bildhauer des Alten Bundes. Aber sie haben für die LC nur Bedeutung als Typus des Zukünftigen, der Kirche oder Christi[40]. Ebenso werden das Denkmal, das Josue errichtete und die eherne Schlange[41] als Typus Christi gedeutet[42]. Auch die *boves* und *leones* des Salomonischen Tempels und seine Silbersäulen seien nur typisch zu verstehen[43]: *Salomon in templo boves et leones fecit, quia et Christus in ecclesia apostolos eorumque successores constituit.*

Der Tempel und seine Bauten werden in ihrer Sakralität durchaus anerkannt, aber man wehrt sich gegen eine Gleichsetzung mit den Bildern. Im Tempel wurde geopfert, in den Bildern nicht. Es heißt in der Heiligen Schrift: *adorate Dominum in aula sancta eius*, nicht in den Bildern[44].

Alle Urteile zeigen, daß die Grundschwierigkeiten aus dem Mißverständnis des Begriffes *adoratio* kommen, was natürlich wieder den Mangel einer Bildmetaphysik voraussetzt. Der starke Affekt gegen Byzanz wird ebenso sichtbar wie eine überspitzte Spiritualität.

IV. Weiterer Verlauf des Bilderstreites und Wirkung der LC im Westen

Wenn auch die Bücher Karls des Großen keinen Einfluß auf den Verlauf des Bilderstreits in Byzanz hatten, so haben sie doch im Abendland weitergewirkt. So auf der Synode in Frankfurt von 794, deren can. 2 hier folgen soll, weil er ausdrücklich darauf zurückkommt: *Allata est in medio quaestio de nova Graecorum*

[35] LC Lib. IV. cap. XXVI.
[36] LC Lib. IV. cap. XXVII.
[37] LC Lib. II. cap. XXI.
[38] LC Lib. II. cap. XXII.
[39] LC Lib. I. cap. XV.
[40] LC Lib. I. cap. XVI.
[41] LC Lib. I. cap. XXI.
[42] LC Lib. I. cap. XVIII.
[43] LC Lib. I. cap. XXIX.
[44] LC Lib. III. cap. XXVII, pag. 161.

synodo, quam de adorandis imaginibus Constantinopolim fecerunt (gemeint ist das 2. Konzil von Nicäa), *in qua scriptum habebatur, ut qui imagines sanctorum ita ut deificam trinitatem servitio aut adoratione non impenderent, anathema iudicaverunt: qui supra sanctissimi patres nostri omnimodis adorationem et servitutem rennuentes contempserunt atque consentientes condempnaverunt*[45].

Die Geschichte berichtet leider nicht, was die päpstlichen Legaten, die auch an dieser Synode teilnahmen, zu diesem Kanon sagten. Aber sie konnten wohl um so leichter dazu schweigen, weil auch hier nur gegen eine falsche Übersetzung Stellung genommen wurde, d. h. gegen eine Ansicht, die das Konzil in dieser Form nie gehabt hätte.

Unter Ludwig dem Frommen wendet sich die Synode von Paris (825) noch einmal gegen die Bilderverehrung. Die Diskussion war durch eine griechische Gesandtschaft angeregt. Ludwig wollte wie Karl durch seine theologischen Vorarbeiten den Papst veranlassen, zwischen den Griechen zu vermitteln. Er hatte über die Bilder folgende Ansicht: Nicht zum Zwecke eines religiösen Kultes seien bei ihnen Bilder in Kirchen und Palästen aufgestellt, sondern *pro amoris pii memoria* oder als Schmuck und als Unterrichtsmittel (*nescientibus vero pro eiusdem pietatis doctrina pictae vel fictae*). Wer keine Bilder haben wolle, möge sie meiden, aber er dürfe den, der Bilder besitze, nicht belästigen. Die Gallier seien bisher in Betreff der Bilder, *in habendo vel non habendo, in colendo vel non colendo*, ohne Streit gewesen, und so möge es in Zukunft auch bleiben[46]. Harnack berichtet ergänzend dazu: „Doch sind die karolingischen Theologen noch am Schluß des Zeitalters der Bilderverehrung feindlich" (so Hinkmar, Strabo u. a.). „Erst als die fränkisch-deutsche Kirche nach dem saeculum obscurum wieder Licht sah, sah sie auch das 7. und 8. Konzil (Nicäa 787 und Rom 869). Doch hat im 9. Jahrhundert die Differenz mit dem Papst über die Bilder dem Ansehen des letzten kaum Abbruch getan[47]."

Um den größten Theologen des Mittelalters zu Wort kommen zu lassen, möchten wir hier noch die Ansicht von Thomas von Aquin erwähnen. Thomas bringt noch einmal die Rechtfertigung der Bilderverehrung. Dabei unterscheidet er zwischen einer *latria absoluta*, die nur Gott zukommt, und einer *latria relativa*, die dem Christusbild entspricht. Ohne in eine tiefere Interpretation dieser Unterscheidung einzutreten, kann man wohl sagen, daß damit dem Bild eine Mittelstellung und eine besondere Würde eingeräumt wird. Einerseits ist es nicht zu identifizieren mit Gott selbst, andererseits aber ist das Bild kein rein profaner Gegenstand. Es besitzt Sakralität, die Verehrung fordert[48].

In dieser Unterscheidung findet das Problem der LC seine eigentliche, wenn auch nicht endgültige Klärung.

V. Die Bildtheorie der Libri Carolini und ihr Verhältnis zu den Werken

Es wäre nun aufschlußreich, die Frage zu untersuchen, wie sich die Leitsätze Karls des Großen zu der künstlerischen Praxis verhalten. Die Frage würde lauten: Ist das karolingische Kunstwerk Kultbild oder ist es Schmuckstück, bzw. begnügt es sich mit der Darstellung von historischen Vorgängen? Inwieweit war es üblich, diese Bilder zu verehren, d. h. Kerzen und Weihrauch davor anzuzünden und davor zu beten? Welcher Art war die karolingische Frömmigkeit?

Es geht schon aus der Fragestellung hervor, daß diese Arbeit nur einige Hinweise zu einer Antwort geben kann:

---

[45] Carl Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Tübingen 1924, S. 117.
[46] Hefele IV, 43.
[47] Harnack III, 274.
[48] Thomas von Aquin, Summa Theol. III, 25, 3.

Ein unmittelbarer Einfluß der LC und ihrer Forderungen auf die Gestaltung eines Kunstwerkes scheint nicht vorzuliegen, denn man findet eine Reihe von Darstellungen, die im Widerspruch zu den Auffassungen der Bücher Karls des Großen stehen.

Zunächst formal. Gerade die Darstellung der Evangelisten und ihrer Symbole zeigen eine Art der Gestaltung, in der das Geheimnis der Inspiration auf besondere Weise zum Ausdruck kommt. So wird das Sinnhafte, in diesem Falle das Hören, besonders deutlich. Auch die Beziehung zwischen wirklicher Figur (Evangelist) und allegorischer Figur (Evangelistensymbol) ist nach Meinung der LC ein Vorgang, der nicht darstellbar wäre. Ebenso hat das Bild der Majestas in der karolingischen Malerei kaum etwas mit *res gestae* oder *ornamentum* zu tun. Seine Frontalität und seine Attribute verleihen ihm sakralen Charakter.

Auch inhaltlich bestätigen die eben angeführten Motive die Meinung, daß in vielen Bildern der karolingischen Kunst eher sakrale als profane Beweggründe mitgespielt haben. Die Inspiration, die Anbetung der 24 Ältesten, die Engel und Tetramorphe sind Bildgegenstände, die nach den LC nicht hätten dargestellt werden dürfen. In der Bibel von St. Paul findet man sogar neben dem Propheten, der zu Achaz spricht, gleichwertig mit den übrigen Figuren Maria abgebildet, deren Kommen Isaias voraussagt (*Ecce virgo concipiet*).

Eine weitere Gruppe von Darstellungen, die den LC widersprechen, bilden die „unfrommen Dinge". Da gibt es Grausamkeiten, Mord, Krieg usf. Der Utrechtpsalter ist eine Fundgrube dafür. *Vanitates* im Sinne der LC lassen sich sicher in den Terenzhandschriften nachweisen, *impetus bestiae* im Physiologus oder im Utrechtpsalter. Schließlich beobachten wir eine Fülle von mythologischen Motiven in der karolingischen Malerei, die *a catholicis respuuntur*.

Eine besondere Berücksichtigung verdienen die Kreuzesdarstellungen. Sicher gibt es damals die *crux gemmata* ohne Corpus. Aber wir finden auch Darstellungen wie die Münchener Elfenbeintafel, auf der die Hand Gottes sichtbar wird, ein Motiv, das in der Heiligen Schrift keine Stütze findet. Wir sehen die Gespanne von Sol und Luna, die Göttergestalten des Neptun und der Terra. Unhistorisch wären auch die Engel über der Kreuzigung. Besonders auffällig ist das Zurücktreten des Kreuzes selber unter einer Fulle von Begleitmotiven. Von einer Wirksamkeit der LC auf die Gestaltung des Kreuzes kann man in den meisten Fällen kaum sprechen.

Nur in den schriftlichen Quellen zur karolingischen Kunst, die Schlosser herausgegeben hat, werden die Thesen der LC bestätigt. So lesen wir im Carmen 38 des Hrabanus:

Plus quia gramma valet quam vena in imagine forma,
Plusque animae decoris praestat quam falsa colorum
Pictura ostentant rerum non rite figuras.
Nam scriptura pia norma est perfecta salutis.

Solche oder ähnliche Äußerungen sind zahlreich in der damaligen Literatur. Die eigentlichen Tituli, d. h. die Bildunterschriften jedoch scheinen das Kultische, bzw. den sakralen Charakter der Bilder zu betonen. So eine Dichtung Alkuins:

Hac sedet arce deus judex, genitoris imago,
Hic seraphim fulgent domini sub amori calientes,
Hoc inter cherubim volitant arcana tonantis,
Hic pariter fulgent sapientes quinque puellas
Aeterna in manibus portantes luce lucernas[49].

Das deutet kaum auf Historienmalerei oder Schmuck hin, sondern hier scheint das Geheimnis Bildinhalt.

[49] J. v. Schlosser 312.

Auch die Tituli aus dem Carmen Barnowini (Angilberti) scheinen von einer Verehrung des Bildes zu sprechen. So lesen wir vor der Darstellung einer Himmelfahrt Christi:

Hic pia surgentis veneranda est gloria Christi, oder
Hic colitur domini veneranda ascensio Christi[50].

Die Inschrift, die Hrabanus Maurus über das Kreuz gesetzt hat, wurde schon vorher erwähnt.

Sicher wird man den Tituli noch zurückhaltender gegenübertreten müssen als den Denkmälern. Aber sie zeigen die Zwiespältigkeit der theologischen Gedankenführung der LC deutlich.

Zusammenfassung

Die LC stellen, gestützt auf die Akten des 2. Konzils von Nicäa, die Frage nach dem Sinn des Bildes in umfassender Weise. Doch im Gegensatz zu diesem Konzil kommen die Theologen Karls des Großen zu einer materiellen Auffassung vom Bild. Das Bild ist etwas Ungeistiges, ein Konglomerat von Farben, Tafeln und Wänden. Es darf deshalb auf keinen Fall adoriert werden. Die tiefere Frage nach der Sakralität der künstlerischen Form wird an vielen Stellen angeschnitten, jedoch nicht reflex gelöst. Der Vergleich des Marien- und Venusbildes ist dafür aufschlußreich. Wo diese Frage aber bewußt wird, stoßen die LC auf ein Dilemma: Entweder die Bilder sind schön, dann hält man die Schönheit für Heiligkeit, oder die Bilder sind häßlich, dann hält man die Häßlichkeit für Heiligkeit. Wenn aber die Schönheit Ursache der Heiligkeit ist, dann kommt die Heiligkeit nicht mehr aus der Religion, sondern aus der Kunst. Dieses Dilemma scheint auch die Ursache für die immer neuen Mißverständnisse, die sich aus einer Interpretation der LC ergeben.

Deutlich zeichnet sich auch eine dinghafte Auffassung des Sakralen in der Stellungnahme zu Reliquien, Evangelien, Kreuz und einigen Dingen (Jakobs Stein, Tempel usw.), die in der Heiligen Schrift erwähnt werden, ab, die jedoch oft in ihr spirituelles Gegenteil umschlägt d. h. vom Typischen Moralischen oder Autoritativen (Moses) her fundiert wird.

Theologisch schließt die betonte Anerkennung des Vorranges der römischen Kirche in Glaubensdingen[51] und die ebenso klare Forderung an den Papst, er solle seine und des vom Papst anerkannten Konzils Meinung in dogmatischen Dingen ändern, einen Widerspruch in sich.

Die politische Tendenz des Werkes ist unverkennbar und in der Literatur allgemein anerkannt. Die Unkenntnis einer Reihe von theologischen Quellen (wie Gregor von Nazianz u. a., übrigens ist auch Simeon der Säulensteher unbekannt) zeigt, daß man „im Westen in der dogmatischen Bildung noch weit zurück war" (Harnack). Tragisch ist, daß sich der Affekt der Theologen an falsch übersetzten Partien der Konzilsakten entzündet hat. Einen Einfluß der LC auf die Kunstwerke konnten wir nicht nachweisen. Dagegen haben die Bücher Karls des Großen jenen pseudorationalen Ton in die Kunsttheorie des Abendlandes gebracht, der an Stelle einer tieferen Auffassung vom Bilde immer wieder sekundäre Elemente wie Illustration, Schmuckbedürfnis und im Hintergrund die Politik zur Norm erhebt.

[50] J. v. Schlosser 335.
[51] LC Lib. I. cap. VI.

EIN UNGARISCHER BISCHOF IN AVIGNON

Stephan Harkácsi († 1348)

Von Prof. Dr. Koloman Juhász, Szeged (Ungarn)

I.

Wer hätte vermutet, daß der unter so vielen Hofgeistlichen in Avignon auftretende Propst Stephan *(Stephanus praepositus)* ein gebürtiger Ungar war? Man konnte zwar erfahren, daß er Propst von Fünfkirchen sei[1]. Doch in Ungarn waren in den Kapiteln von Bács, Kalocsa und Titel die seit zehn Jahren ernannten Kapitularen zur Hälfte Ausländer. Archidiakon von Arad (im Domkapitel von Csanad) war der Italiener Bonjohannes de Campello, Archidiakon von Torontal, Mitglied desselben Domkapitels von Csanad, war der französische Kardinal Guillaume de la Jugée. Aus dem Umstand also, daß Stephan die Propstei von Fünfkirchen innehatte, konnte man nicht notwendigerweise auf seine ungarische Abstammung schließen. Im Gegenteil, der Schein sprach vielmehr dagegen: er verließ niemals Avignon. Und doch war er, Paulus-Sohn Stephan[2] Harkácsi[3], der Sproß einer alten ungarischen Adelsfamilie. Unter diesem Namen aber war er nicht bekannt.

Der sittenstrenge Papst Benedikt XII. (1334—1342) sandte das überflüssige Hofpersonal und die verschiedenen Pfründenjäger, die sich am päpstlichen Hofe aufhielten, in ihre Heimatdiözesen zurück. Er sah strenge auf Einhaltung der Residenzpflicht. Er erkannte aber die vorzügliche Arbeit des Propstes Stephan, würdigte dessen tadellosen priesterlichen Lebenswandel, dispensierte ihn bezüglich der Residenzpflicht und behielt ihn bei sich. Fast „ist er alt geworden[4]" im Hofdienst. „Wenn er beim Heiligen Vater in so hoher Gnade steht, weshalb wird Stephan nicht Bischof?" „Er steht in hohen Gnaden beim Papste, doch nicht beim König! In seinem Vaterlande kennt man ihn nicht und — vielleicht eben deshalb — fürchtet man ihn[5]." „Wer weiß denn, was die Absicht des Heiligen Vaters mit ihm ist? Vielleicht wird er ihn sofort zum Erzbischof machen?" In Ungarn, eingerechnet auch Kroatien, gibt es nur zwei Erzbistümer[6]: Gran und Kalocsa. Während man in Avignon und in Ungarn darüber grübelte, war Propst Stephan „in petto" bereits Erzbischof von Kalocsa. Kaum schloß der Franziskaner-Erzbischof von Kalocsa, Ladislaus, seine Augen (1337), hielt man in Avignon Stephan für seinen Nachfolger. Doch nicht so in Ungarn. Hier rechnete man damit, daß der alte Kandidat des Königs Karl Robert von Anjou, dessen früherer Hausarzt Giacomo da Piacenza, Erzbischof von Kalocsa sein werde[7]. Der friedensliebende[8] Papst verbarg seine schmerzliche Überraschung. Er wollte die Ernennung Harkácsis auf den erzbischöflichen Stuhl nicht erzwingen,

---

[1] Regesta Supplicationum (die auf Ungarn bezügliche Urkunden der päpstlichen Supplikationsbücher; Abkürzung: RS), Budapest 1916, I/I, pg. 224.

[2] RS I/I, pg. 281.

[3] Auch die bekannten Werke über Kirchengeschichte erwähnen dies. Vgl. Hollnsteiner, Die Kirche im Ringen um die christliche Gemeinschaft (Kirsch, Kirchengeschichte, Freiburg i. Br. 1940, II/II), pg. 229.

[4] *Cum devota creatura vestra ... iam senuerit, ... quatenus senectuti sue paternali compatientes affectu* (19. 6. 1348; RS Nr. 379, pg. 186).

[5] RS I/I, 265.

[6] Nach der Eroberung von Dalmatien (1357) werden in den Urkunden auch die Erzbischöfe von Spalato, Zara und Ragusa unter den Mitgliedern des ungarischen Episkopates angeführt.

[7] RS I/I, pg. 280.

[8] „Er ... war kein Kämpfer, sondern ein Freund des Friedens." Hollnsteiner 229.

doch ließ er ihn auch nicht fallen. „Weder der Kandidat des Papstes noch der des Königs wird Erzbischof werden! Es gibt keinen Erzbischof von Kalocsa!" Tatsächlich blieb das Erzbistum sechs Jahre lang unbesetzt. Harkácsi wurde am päpstlichen Hofe auch weiterhin als Erzbischof tituliert, eine Urkunde läßt ihn noch nach drei Jahren als erwählten Erzbischof von Kalocsa erscheinen[9]. Rechtlich und tatsächlich war aber das Erzbistum unbesetzt.

Inzwischen, am 25. April 1342, starb Papst Benedikt XII., drei Monate nachher, am 15. Juli 1342, König Karl Robert. Es boten sich neue Aussichten für Harkácsi. Seine Lage in Avignon blieb auch nach der Thronbesteigung des neuen Papstes, Klemens VI., günstig. Zuhause in Ungarn fürchtete man ihn. Eher einen Bischof fremder Abstammung als einen Ungarn aus Avignon, war die Parole. Der Kandidat des Königs Ludwig des Großen war derselbe wie derjenige des Königs Karl Robert: der Bischof von Csanad, Giacomo da Piacenza. Der entschlossene Klemens VI. wartete nicht lange mit der Besetzung des Erzbistums. Doch anläßlich der ersten Besetzung der ungarischen Bistümer wollte er nicht gleich mit dem König in schroffen Gegensatz kommen. Er opferte den Kandidaten des päpstlichen Hofes, Harkácsi, doch ernannte er auch nicht den Kandidaten Ludwigs des Großen. Er suchte eine vermittelnde Lösung. Er ließ den erwählten Erzbischof Harkácsi seinen Ansprüchen entsagen. Dann ernannte er einen anderen Getreuen Ludwigs des Großen, den Bischof von Agram, Ladislaus von Kobal, zum unmittelbaren Nachfolger des vor sechs Jahren verblichenen Erzbischofs von Kalocsa. Zu gleicher Zeit, 25. März 1343, ernannte er Giacomo zum Bischof von Agram. Harkácsi aber ernannte er zum Bischof von Csanad. Anläßlich seiner Ernennung ließ der Heilige Stuhl fünf Bullen ausfolgen: an den ernannten Bischof, an das Domkapitel von Csanad, an die Diözesanen, an den Erzbischof von Kalocsa und an den König von Ungarn[10].

Diese Zwangslösung entmutigte Harkácsi nicht. Er erhielt Dispens von der Residenzpflicht und blieb in Avignon. Er ließ sich nicht zum Bischof konsekrieren; bis zuletzt wird er in den Urkunden als erwählter Bischof bezeichnet. Nach seiner Bischofsernennung, 28. April 1342, stellte er wie üblich eine Bescheinigung darüber aus, daß er als Ernennungstaxe in zwei Raten, zu Ostern und zu Weihnachten, 900 Gulden an die Apostolische Kammer entrichten werde[11]. Diese Summe konnte er aber nicht begleichen und vielleicht unterblieb seine Bischofsweihe zum Teil deswegen.

II.

Harkácsi setzte das Werk seines bischöflichen Vorgängers fort, den Neubau der Domkirche. Er erwirkte am 20. September 1343 beim Heiligen Stuhl für diesen Zweck die Erlaubnis, für die Bedürfnisse der Kirche von Csanad[1] sammeln zu dürfen. Damit hatte er auch das Recht, die Beiträge denselben kirchlichen Personen als Steuer aufzuerlegen[2], die verpflichtet waren, Zehente für die Zwecke des Heiligen Landes zu entrichten[3], also dem Welt- und Ordensklerus seiner Diözese. In seiner Abwesenheit betraute der Heilige Stuhl den Domkapitular

[9] 9. 6. 1342. Codex diplomaticus Hung. Andegavensis continuatus (I—VI, Budapest 1878—1920; Abkürzung: Cod. Andegav.) IV, 23. Fraknói, Magyarország és a rémai Szentszék (Ungarn und der Heilige Stuhl), Budapest 1901, I, 375 Anm. 486.

[10] Batthyany, Acta et scripta s. Gerardi cum serie episcoporum Chanadiensium, Albo-Carolinae 1790, 32—33.

[11] Acta et scripta 35.

[1] *Pro necessariis ecclesiae tuae Cenadiensis et aliis incumbentibus tibi negotiis.* Acta et scripta 36.

[2] *Caritativum subsidium moderatum.* A. a. O.

[3] *Pro quibus persolvi decima consvevit.* A. a. O.

von Wardein Andreas-Sohn Gregor und den Archidiakon von Ung mit der Aufgabe, dem Bischof, bzw. dessen Bevollmächtigten[4] bei der Eintreibung der Gaben behilflich zu sein[5].

In Avignon gehörten besonders drei ungarische Priester zu seiner Umgebung. Sein „Diözesane" Benediktus-Sohn Gallus, und seine zwei „Kapläne" Peters-Sohn Blasius und Ladislaus. Für den Domkapitular Benediktus-Sohn Gallus erwirkte er ein Kanonikat von Wardein[6]. Er belohnte seinen in Zeiten der Not ihm treu und mit Hingebung dienenden „Famulus und Kaplan[7]" Peters-Sohn Blasius damit, daß er für ihn beim Heiligen Stuhl eine zum Bereich des Propstes von Alt-Ofen (Buda) gehörende Pfründe[8], ferner außerdem ein Kanonikat von Fünfkirchen erwirkte[9]. Für seinen anderen Famulus und Kaplan, den Domkapitular von Wardein und Archidiakon von Békés, Ladislaus, erbat er nach seiner Ernennung zum Bischof von Csanad die Reservierung einer mit Dignität, Personatus oder Officium verbundenen Pfründe im Domkapitel von Siebenbürgen[10]. Dies war die übliche Form der Gesuche. Die Kapitelpfründen waren nicht gleich. Die Dignitäten, Personatus und Officia unterschieden sich von den einfachen oder Magister-Kanonikaten *(canonicatus cum praebenda)*. Unter *dignitas* verstand man[11] im allgemeinen die Propstei, manchmal auch das Lektor-Kanonikat[12], obwohl zwischen Dignität und Personat keine genaue Grenze zu ziehen ist[13]. Unter *officium* wurde in erster Reihe das Archidiakonat verstanden. Diese Pfründen *(dignitas, personatus, officium)* waren nicht notwendigerweise mit Kanonikaten verbunden. Wenn der Inhaber einer dieser drei Pfründen in demselben Kapitel außerdem noch Kapitular war, so verfügte er über zwei oder mehrere Pfründen. Papst Klemens VI. würdigte in vollem Maße die Bitte Harkácsis. Er reservierte für seinen Kaplan Ladislaus die gewünschten Pfründen, unter ihnen auch die Dompropstei[14]. Dieser Kaplan Harkácsis war also in der Diözese Csanad nicht Benefiziat: er war nicht Mitglied des Diözesanklerus von Csanad. Harkácsi war genötigt, wegen seiner Abwesenheit für einen bischöflichen Generalvikar zu sorgen. Andere Bischöfe wählten ihre Vikare im allgemeinen aus den Mitgliedern des Domkapitels. Harkácsi kannte sie persönlich nicht. Auch heutzutage verbietet das kirchliche Gesetzbuch nicht, daß der Bischof aus einer fremden Diözese seinen Vikar ernenne[15]. Ältere und neuere Vorschriften empfehlen eher den Gebrauch, daß der Bischof seinen Vikar — besonders wenn es sich um kleinere Diözesen handelt — nicht aus seinem eigenen Diözesanklerus nehme. Dies befolgte auch Harkácsi: er bestellte seinen Kaplan Ladislaus zu seinem Vikar und Prokurator. Doch er täuschte sich in seinem Vertrauen und war genötigt, mit schweren Anklagen gegen ihn aufzutreten[16].

Der Apostolische Stuhl kam nicht nur seinen im Interesse seiner Schützlinge unterbreiteten Bitten nach, sondern wollte auch ihn selbst für seine Zurück-

[4] *Eidem electo vel eius procuratori vel procuratoribus.*

[5] A. Theiner, Vetera Monumenta Historica Hungariam sacram illustrantia, Rom 1859, I, 37 (Abkürzung: Vet. Mon.); Bunyitay, A váradi püspökség története (Gesch. des Wardeiner Bistums), Nagyvárad 1883, II, 89.

[6] 26. 5. 1343; RS I/II, Nr. 39, pg. 22.

[7] *In necessitatibus eiusdem Stephani multum et fideliter laboravit.*

[8] Diese Voraussetzung macht seine Supplik wahrscheinlich.

[9] 26. 5. 1343; RS/I/II, Nr. 40, pg. 22.

[10] *Prebendam cum dignitate, seu officio cum cura vel sine cura.* RS I/II, Nr. 41, pg. 23.

[11] *Quae dignitas esse cognoscitur.* RS I/II, Nr. 6, pg. 4.

[12] *Lectoria vel lectoratus.*

[13] RS I/II, pg. 5.

[14] *Fiat etiam de dignitate.* RS I/II, Nr. 4, pg. 23.

[15] Codex Juris Canonici, can. 367.

[16] Fejér, Codex diplomaticus (I—XL, Buda 1829—1844; Abkürzung: Cod. dipl.) VIII/VII; Vet. Mon. I, 673—674; Bunyitay, a. a. O. II, 86.

setzung entschädigen. Er erlaubte ihm, so lange er an der Spitze der Diözese stehe[17], die Beibehaltung seiner Pfründe im Domkapitel von Fünfkirchen, das heißt der Dompropstei[18] und eines Kanonikats[19]. Als Bischof von Csanad betraute ihn der Papst mit der Übergabe einer Pfründe des Kollegiatskapitels von Arad an den Kleriker der Diözese Veszprim Jakobs-Sohn Nikolaus[20]. Die Bedingung zur Erlangung einer Kapitel- oder einer anderen Pfründe war der Ausweis darüber, daß der Kandidat die durch die Kirchengesetze vorgeschriebenen Vorbedingungen erfülle, bzw. ein Eid darüber, daß er diese sich beschaffen werde. Auf diese Prüfung folgte die Einführung und Installation. Dazu betraute der Heilige Stuhl Komissare, und zwar im allgemeinen drei, wie auch in diesem Falle außer Harkácsi den Dompropst von Csanad und den Archidiakon von Arad. Die Pflicht dieser Kommission war, festzustellen: ob die vom Papst verliehene Pfründe tatsächlich und auf gesetzliche Weise vakant war. Im bejahenden Falle: ob darauf nicht jemand einen Prioritätsanspruch habe. Ihre Aufgabe war ferner nach der Prüfung die Ausschaltung jener, die der Amtseinführung widerstrebten und die Entfernung unrechtmäßiger Inhaber der Pfründe. Es genügte, wenn bloß ein Mitglied dieser Kommission dem Auftrage entsprach[21]. Auch Harkácsi konnte wegen seines Aufenthaltes in Avignon dem päpstlichen Auftrag nicht entsprechen. Deshalb vollzogen die erwähnten beiden Mitglieder seines Domkapitels die Pfründeneinführung.

Anderthalb Jahre führte Harkácsi den Bischofstitel von Csanad, als das Bistum Veszprim vakant wurde. Zu diesem gehörte damals das Gebiet des Bistums Stuhlweißenburg mit den Propsteien und Kollegiatskapiteln von Stuhlweißenburg und Alt-Ofen; es war somit eine der vornehmsten Diözesen des Landes. Die Versetzung auf den bischöflichen Stuhl von Veszprim war für Harkácsi also eine Beförderung[22]. Ludwig der Große gab sich damit zufrieden, obzwar Harkácsi nicht sein Kandidat war[23]. Für seine Domkirche erwarb er am 2. September 1344 einen Ablaß[24], ferner eine Bevollmächtigung zur Besteuerung seiner Diözese[25], außerdem die Bevollmächtigung zur Lossprechung von 40 Personen in den Diözesen Fünfkirchen und Veszprim[26]. Seinen Bischofsstuhl nahm er auch in Veszprim nicht ein.

In Avignon sah man in ihm noch immer den Erzbischof. In seinem Vaterlande erweckte es aber noch immer Entrüstung: ein ungarischer Bischof aus Avignon! Wie seinerzeit Karl Robert, dann später Ludwig der Große, so hatte der König auch jetzt einen sorgfältig erkorenen Kandidaten für das Erzbistum von Kalocsa: den Domkapitular von Fünfkirchen und königlichen Kanzler Nikolaus. Der Heilige Stuhl reservierte unabhängig von königlicher Empfehlung, Präsentation oder Kapitelwahl die Besetzung des Erzbistums für sich. Ludwig der Große fühlte, daß es ihm dem unnachgiebigen Papst gegenüber nicht gelingen werde.

---

[17] *Quamdiu ecclesie Chanadiensi prefuerit.* Hangécsi bat um diese Begünstigung bis zu seinem Lebensende: *Ante et post consecrationem ac etiam ad vitam eiusdem.*

[18] Als er vom Bistum Csanád nach Veszprim überging (*per translationem Stephani episcopi Chanadiensis ad ecclesiam Vesprimiensem*), verlieh der Heilige Stuhl seine Propstei von Fünfkirchen dem Kardinal Wilhelm (14. 10. 1344). Monumenta Romana Episcopatus Vesprimiensis (Abkürzung: Vespr.), Budapest 1896, II, Nr. 273, pg. 333.

[19] 28. 5. 1343; RS I/II, Nr. 28, pg. 21.

[20] Mon. Vespr. II, 97.

[21] Monumenta Vaticana historiam regni Hungariae illustrantia, Budapest 1888, I/III, pg. XXX–XXXI.

[22] 9. 8. 1344; Vespr. II, pg. XLVII.

[23] Fraknói, a. a. O. I, 169.

[24] 2. 9. 1344; Vet. Mon. I. 673. 1010.

[25] A. a. O.

[26] Vespr. II, 105. 111; RS I/I, pg. 239.

seinem Kandidaten zum Siege zu verhelfen. Deshalb legte er folgende ungewöhnliche Bitte Klemens VI. vor: Wenn schon Erzbischof von Kalocsa nicht der Kandidat des Königs sein kann, so möge er wenigstens nicht Stephan Harkácsi ernennen[27]! Die Kapitel von Bács und Kalocsa versammelten sich und auf Grund ihres Wahlrechts wählten sie den Kandidaten des Königs, Sekretär Nikolaus, zum Erzbischof. Sie wollten den Papst vor eine vollendete Tatsache stellen. Doch dieses Bemühen war vergebens. Klemens VI. blieb unbeugsam. Sein Vorgänger Benedikt XII. hatte gegenüber dem König mit der Ernennung Harkácsis gezögert. Deshalb war das Erzbistum sechs Jahre lang unbesetzt geblieben. Klemens VI. hatte zwar vor zwei Jahren das Erzbistum besetzt, doch damals, am Anfange seines Pontifikates, hatte er aus übertriebener Vorsicht nicht gewagt, gegen den Kandidaten des Königs Harkácsi zu ernennen; er hatte einen anderen Vertrauensmann des Königs zum Erzbischof gemacht; seinen eigenen Kandidaten hatte er von einem Bischofsstuhl auf den anderen erhoben. Jetzt, am 2. März 1345, setzte sich der Papst über alle Ängstlichkeiten hinweg: er ernannte Harkácsi zum Erzbischof von Kalocsa. Die Kapitulare wurden kleinlaut; sie befürchteten für ihr rechtswidriges Verfahren eine Vergeltung. Der König aber verweigerte die Anerkennung der Ernennung und erklärte das Erzbistum für unbesetzt[28]. Bald nahm alles eine günstige Wendung. Klemens VI. erreichte sein Ziel. Er konnte Harkácsi vollkommene Genugtuung gewähren. Hierauf erwies er sich auch Ludwig dem Großen gefällig: er ernannte dessen Schützling, den Sekretär Nikolaus, zum Bischof von Fünfkirchen. Hiermit versöhnte er den König. Ludwig der Große berichtete nach Avignon, er wolle sich nicht als ungehorsamen Sohn zeigen, und anerkannte Harkácsi als Erzbischof[29]. Somit gelangte Harkácsi endlich ans Ziel, dem er bereits vor neun Jahren so nahe gewesen war.

III.

Von Avignon nach Hause zurückgekehrt, streute Harkácsi freigebig die Zeichen seines Wohlwollens aus. Für seinen Bruder Nikolaus und für dessen Frau[1], ferner für einen Einwohner von Ofen, Johann Egri[2], erwirkte er einen vollkommenen Ablaß. Seinen Vertrauensmann und „Gesandten[3]", den Propst von St. Lorenz, Peters-Sohn Lorenz, verhalf er mit Rücksicht darauf, daß dessen Pfründe sich sehr verringert hatte[4] zu Kanonikaten von Siebenbürgen, Bács[5] und Wardein[6]. Er erwirkte dem Wardeiner Kleriker Martins-Sohn Johann ein Kanonikat von Waizen[7], dem schon erwähnten Domkapitular von Fünfkirchen Peters-Sohn Blasius in demselben Domkapitel eine höhere Pfründe[8], ebenso für den Agramer Lektor-Kanonikus Alexius-Sohn Lukas im Domkapitel

---

[27] Fraknói, a. a. O. I. 170; ders., A magyar királyikegyári jog. (Das ungarische königliche Patronatsrecht), Budapest 1805, 63.

[28] Cod. Andegav. III, 460; RS I, pg. 266.

[29] Schreiben des Papstes vom 30. 3. 1346; Vet. Mon. I, 711. 1074. Fraknói, a. a. O.; RS I/I, pg. 266.

[1] 10. 9. 1346; RS I/II, Nr. 301, pg. 151.

[2] RS I/II, Nr. 302, pg. 152.

[3] *Dilectus familiari et nuncius suus.*

[4] RS I/I, pg. 89.

[5] In bezug auf Einkünfte übertraf das Kanonikat von Bács bedeutend jenes von Kalocsa. RS I/I, pg. 263. Aus der Supplik ist nicht ersichtlich, ob er auch sein Kanonikat von Bács dem Harkácsi zu verdanken hatte, doch lassen die Umstände dies für wahrscheinlich erscheinen.

[6] RS I/II, Nr. 308, pg. 155.

[7] 10. 9. 1346; RS I/II, Nr. 308.

[8] 19. 6. 1348; RS I/II, Nr. 374, pg. 184.

von Siebenbürgen[9], und ähnlich für den Kleriker von Pozega Matthias-Sohn Kosma in dem Kollegiatkapitel von Pozega[10]. Auf seine Bitte dispensierte der Heilige Stuhl die Genannten von der Prüfung[11]. Dem Kleriker von Siebenbürgen Johann Szatmári ließ er zum Raaber Kanonikus[12], den Wardeiner Kleriker Martins-Sohn Johann zum Wardeiner Kanonikat[13], den Kleriker der Diözese Aquileja Nikolaus Guttenberg zum Agramer Kanonikus ernennen[14]. Außerdem erhielt der Erzbischof Vollmacht, in den unierten Diözesen Bács und Kalocsa fünf geeigneten Personen Kanonikate oder andere Pfründen nach Belieben selbst zu verleihen[15]. In der Folge konzentrierte er alle seine Kräfte auf seine Diözese. Um auch nicht auf kürzere Zeit seinen Sitz verlassen zu müssen, bat und erhielt er Dispens, seine amtlichen Besuche beim Heiligen Stuhl durch seinen Bevollmächtigten[16] abstatten zu lassen[17]. Seine ganze Kraft war für die Ordnung des Erzbistums nötig. Sein Vorgänger, der bereits erwähnte Erzbischof Ladislaus hatte sich mit großen Plänen beschäftigt. Unter anderem hatte er einen neuen Sitz für seine Diözese erkoren: Peterwardein. Er hatte beabsichtigt, den dortigen königlichen Palast zur erzbischöflichen Residenz umzugestalten, ferner einen neuen Dom und für zwölf Domkapitulare Wohnungen zu erbauen[18]. Dazu war viel Geld notwendig. Er hatte seine Reformpläne nicht verwirklichen können und hatte sich in Schulden gestürzt. Diese erbte Harkácsi. Um sie zu begleichen besteuerte er seinen Klerus; doch dies reichte nicht. Jetzt bat Harkácsi den Heiligen Stuhl, „zur Löschung der Schulden und zur Bewältigung der außerordentlichen Lasten" im Kreise des Klerus der zu seiner erzbischöflichen Provinz gehörenden Diözesen eine Sammlung einleiten zu dürfen. Der Heilige Stuhl, der nach Möglichkeit die sämtlichen Gesuche Harkácsis erfüllte, gab diesem nur teilweise Raum: er bewilligte, daß er in seiner eigenen Erzdiözese den Klerus besteuere[19]. Somit trug Harkácsi Jahre hindurch die materiellen Lasten. – Ein Besitz seines Erzbistums, Rimaszombat, kam zur Zeit seines zweiten Vorgängers im Tauschwege in die Hände des Wojwoden von Siebenbürgen, Thomas von Széchény. Harkácsi versuchte die Annullierung dieses Tauschvertrages[20]. Auch sonst wachte er über seine erzbischöflichen Rechte. Seines Wissens war es unter dem Titel, daß „das Bistum Srem aus dem Erzbistum Kalocsa entstanden war[21]", eine Pflicht des Sremer Bischofs, die Priesterweihe der Kleriker der Erzdiözese Kalocsa zu vollziehen, ferner die Einsegnung der im Gebiete der Erzdiözese liegenden Friedhöfe und im Notfalle die Rekonziliierung der letzteren. Der Bischof von Srem, Peter, entzog sich dieser Aufgabe. „Damit der Erzbischof und die Erzdiözese Kalocsa wegen des Ungehorsams des Bischofs keine Beeinträchtigung erleiden", suchte Harkácsi beim Heiligen Stuhle Rechtshilfe[22]. Der Heilige Stuhl verordnete eine Untersuchung, doch diese wurde kaum zugunsten des Erzbischofs entschieden. Seine übertriebene Energie milderte sich. Nach zwei Jahren unterbreitete er ein sehr demütiges Bittgesuch betr.

[9] 19. 6. 1348; RS I/II, Nr. 376, pg. 185.
[10] RS I/II, Nr. 376, pg. 185.
[11] 19. 6. 1348; RS I/II, Nr. 377, pg. 185.
[12] 12. 7. 1346; RS I/II, Nr. 384, pg. 189.
[13] A. a. O. Nr. 385.
[14] A. a. O. Nr. 386.
[15] A. a. O. Nr. 387.
[16] *Per procuratorem.*
[17] 19. 6. 1348; RS I/II, Nr. 373, pg. 184.
[18] 9. 10. 1344; RS I/II, Nr. 150, pg. 82–84.
[19] 10. 9. 1346; RS I/II, Nr. 306, pg. 154.
[20] 10. 9. 1346; RS I/II, Nr. 305, pg. 153.
[21] A. a. O.
[22] RS I/II, Nr. 305.

päpstlichen Hofe: mit Rücksicht auf sein vorgeschrittenes Alter, ferner, um die auf dem armen Volke lastenden Kosten zu erleichtern, möge der Heilige Stuhl den Erzbischof bevollmächtigen, im Notfalle die Rekonziliierung der Kirchen und Friedhöfe „mit vom Bischof geweihtem Wasser" durch geeignete Priester vollziehen zu lassen[23]. Obwohl die Bestätigung des Benediktinerabtes von Dombo zu seinen erzbischöflichen Rechten gehörte, erstattete er, nachdem er die Wahl des Abtes Ulrik gutgeheißen und ihm zur vorgeschriebenen Benediktion verholfen hatte, darüber Meldung beim Heiligen Stuhl[24].

An seinem Lebensabend konnte Harkácsi nochmals den Schauplatz seines vieljährigen Wirkens besuchen, den Avignoner päpstlichen Hof. Er verdiente so sehr die Gunst Ludwigs des Großen, daß dieser ihn mit dem Archidiakon von Arad, Bonjohannes de Campello, als Gesandten zum Apostolischen Stuhl entsandte. Er trug dem Papste die Gründe vor, welche seinen Herrscher zur Kriegführung in Neapel, zur Hinrichtung Karls von Durazzo, zur Entsendung der Prinzen und Karl Martells nach Ungarn bewogen hatten. Er wiederholte die schwere Klage seines Herrschers gegen den Kardinal Talayrand: dieser hatte den Mord an Andreas, dem Bruder des Königs, angestiftet. Er meldete dem Papste: Wenn er geneigt wäre, Ludwig den Großen zum König von Neapel zu krönen, dann wäre der König bereit, in Avignon zu erscheinen[25]. In dem durch diesen Mord entstandenen langen Kampfe blieb auf der ganzen Linie der Heilige Stuhl Sieger. Klemens VI. konnte seine Erfolge, auch in bezug auf die Ernennung Harkácsis, seiner mit Geschmeidigkeit gepaarten Zähigkeit verdanken. Er bewahrte seine Mäßigung; er beugte sich nicht und konnte die Gefahr des Bruches vermeiden[26].

In diesem, aus dem glänzenden Hofe des prunkliebenden Papstes unmittelbar zum Erzbischof erhobenen, auf seine Metropolitanrechte eifersüchtigen, scheinbar hochmütigen, draufgängerischen und rücksichtslosen Kirchenfürsten wohnte ein kindlich frommes, tiefreligiöses Herz. Mit Andacht und Beharrlichkeit verrichtete er bis zum Ende die mit dem priesterlichen Ordo verknüpften Obliegenheiten. Am Ende seines Lebens erwirkte er sich die Vollmacht, in seiner Residenzstadt, in seiner Diözese und in seiner erzbischöflichen Provinz in hundert Fällen wegen Exkommunikation loszusprechen[27]. Noch unmittelbar vor seinem Tode, 19. Juli 1348, bat er um die Vollmacht, einen Ablaß von 100 Tagen gewähren zu können, so oft er zelebrierte oder eine Predigt hielt[28]. Sein sehnlichster Wunsch war, das durch das Blut des Heilandes gesegnete Land zu sehen! Von Avignon aus konnte er diesen seinen Plan nicht verwirklichen. Hatte er ja nicht einmal nach zwei Bischofsernennungen die Stadt verlassen können. Nachdem er von Avignon endlich doch Abschied genommen, entsagte er allen anderen Reiseplänen[29], um ausschließlich seine Pilgerfahrt in das Heilige Land vorzubereiten. In den ersten Jahren seines erzbischöflichen Waltens konnte er wegen der zerrütteten Verhältnisse seiner Erzdiözese nicht an die Durchführung denken. Später ließ es sein vorgeschrittenes Alter nicht zu. Doch nährte er auch weiter-

[23] Dies gewährte der Heilige Stuhl auf drei Jahre (19. 6. 1348); RS I/II, Nr. 379, pg. 186.

[24] A. a. O. Nr. 380.

[25] Fraknói, a. a. O., I, 222.

[26] A. a. O. 237.

[27] RS I/II, Nr. 303, pg. 152.

[28] 19. 7. 1348; RS I/II, Nr. 372, pg. 164.

[29] Der Heilige Stuhl dispensierte ihn 19. 6. 1348 von der Pflicht des Kurial-Besuchs (visitatio); RS I/II, Nr. 373, pg. 184.

hin im geheimen die Hoffnung und schmiedete seine Pläne. Er traf alle Vorkehrungen, er erkor seine Begleitung von zehn Personen. Für diese und für sich kam er beim Heiligen Stuhle um Erlaubnis ein, „das Grab des Herrn zu besuchen[30]". Viele glückliche Stunden verbrachte er mit dem Planen und mit der Festlegung der im Heiligen Lande zu verrichtenden Andachtsübungen. Nach Erlangung der päpstlichen Erlaubnis türmten sich neue Hindernisse, bis der Tod seinen Träumen ein Ende bereitete. Auf diesen bereitete er sich mit aller Sorgfalt vor. Er erbat und erlangte auch[31] „für die Stunde seines Hinscheidens" die Gnade eines vollkommenen Ablasses[32].

[30] 30. 8. 1346; RS I/II, 297, pg. 149.
[31] 30. 8. 1346 und 5. 10. 1346; RS I/II, Nr. 299, pg. 150; Nr. 317, pg. 149.
[32] Er starb in der zweiten Hälfte des Jahres 1348; RS I/II, pg. 268.

AD LIBERANDUM SUSCEPTURUS HOMINEM

Von Johannes Bapt. Bauer, Wien

Zu dem Vers: *ad liberandum susceturus hominem*, im *Te Deum* bemerkt A. Schwerd[1] „klassisch: *hominem liberandum susceturus*, bereit, die Erlösung des Menschen auf Dich zu nehmen." In gleichem Sinn lauten die Übertragungen in unsern deutschen Meßbüchern von Schott und Bomm. Diese so verbreitete irrige Übersetzung verkennt, daß hier die geläufige Wendung *hominem suscipere*, Menschennatur annehmen, vorliegt.

Als (ersten) Beleg dafür führt Souter[2] Nicetas von Remesiana, Te Deum 16 an; Brink im Thesaurus Linguae Latinae gibt unter den *iuncturae notabiliores* (VI, 2880) Lucifer von Calaris an († 370/1)[3]. Sicher älter ist die Bezeugung durch Firmicus Maternus[4], vor allem, wenn man bedenkt, daß Firmicus in keiner Hinsicht schöpferisch ist, sondern lediglich das vorbringt, was ihm aus dem Katechumenenunterricht vertraut ist. Gleichzeitig mag etwa der Beleg bei Hilarius sein[5]. Die früheste Bezeugung (vor 250) ist wohl Novatian, Trin. (PL 3, 957 A): *ex parte suscepti hominis*. Vergleiche Tertullian, Adv. Praxean 16: *susceturus etiam ipsas substantias hominis, carnem et animum*[6]. Daß eine solche Bildung nicht unklassisch ist, erweist eine ähnliche bei Cicero, Pro Cluentio 101: *persona viri boni suscepta*[7].

Nun könnte aber in dem absolut gebrauchten und vorangestellten *ad liberandum* eine stilistische Ungewöhnlichkeit gesehen werden, wenigstens scheint es auf den ersten Blick so. In Wirklichkeit aber entspricht dies bestem klassischem Sprachgebrauch; siehe die Grammatik: Um den Begriff des Zweckes besonders hervorzuheben, wird bisweilen die Proposition *ad* mit dem Gerundium statt des Gerundivs gebraucht: *Exemplum ceteris ad imitandum dedit* (Enn., Var. 131). *Partem oppidi sumit ad obsidendum* (Hirt., B. G. 8, 37, 3). (*Caesar*) *oppidum ad diripiendum militibus concessit* (B. Civ. 3, 80, 6). ... *quibus hae partes ad defendendum obvenerant* (B. Gall. 7, 81, 6). *Quam multas nobis imagines non solum ad intuendum, verum etiam ad imitandum fortissimorum virorum expressas scriptores et Graeci et Latini reliquerunt* (Cic., Pro Archia 14). Notwendig ist diese Konstruktion in Beispielen wie: *Oratori plerique duo genera ad dicendum dederunt* (Cic., De or. 2, 65). *Spatium sumamus ad cogitandum* (Cic., De fin. 4, 1). *Denique parvi se ad ludendum* (a. a. O. 5, 42). *Nec solum ea non sumitis ad concludendum* (Cic., Divin. 2, 104). *Scaevola nemini se ad docendum dabat* (Cic., Brut. 306), d. h. er ließ sich nicht dazu herbei, andere zu unterrichten; *se docendum* würde heißen: sich belehren zu lassen[8].

Die einzig mögliche Wiedergabe unseres Verses ist also etwa: „Als Du im Begriff standest Mensch zu werden, um die Erlösung zu wirken, scheutest Du nicht

---

[1] A. Schwerd, Hymnen und Sequenzen, München 1954, S. 77f.

[2] A. Souter, A Glossary of Later Latin, Oxford 1949, S. 408. Siehe auch A. Blaise, Dict. lat.-franç., Straßburg 1954, S. 802.

[3] De s. Athan. 1, 33 (CSEL 14, S. 125, 2 Hartel).

[4] De errore 24, 4 (S. 72, 2 Ziegler, München 1953), verfaßt gegen 350.

[5] Coll. Antiar. Paris. Ser. A III (CSEL 65, S. 47, 24f Feder): *susceptio hominis ex V. M.*

[6] Adv. Praxean 16 (CSEL 47, 257 Kroymann), verfaßt 213.

[7] Vgl. auch L. Seiller, „Homo assumptus" bei den Kirchenvätern. Ausgewählte Texte: Wissenschaft und Weisheit 14 (1951) 84f. 160ff.

[8] Kühner-Stegmann-Thierfelder, Ausführliche Grammatik der lat. Sprache, Satzlehre, Bd. I³, Leverkusen 1955, § 130, 3. Anm. 2. S. 731f.

vor dem Schoß der Jungfrau zurück[9]." Wenn alte Versionen[10] zu *ad liberandum* entweder *mundum* oder *hominem* hinzufügen, so bedeutet das eine gewaltsame Einengung: wie ja auch unserer heutigen Dogmatik z. B. der kosmologische Aspekt der Soteriologie fast gänzlich abhanden gekommen ist[11]. Daß schließlich *liberare* ganz wie unser „erlösen" auch ohne Objekt stehen kann, ist bei einem in dieser Bedeutung so häufigen Terminus verständlich[12]. Damit ist aber auch das vorgetragene Verständnis des Verses festgelegt, und man möchte nur wünschen, daß es auch in den verbreiteten Missaleübersetzungen u. ä. berücksichtigt würde.

[9] So übersetzt schon A. Schulte, Die Hymnen des Breviers[3], Paderborn 1916, 31 (zahlreiche weitere Auflagen). Vgl. auch die irische und die Milan-Version bei A. E. Burn, Niceta of Remesiana, Cambridge 1905, S. 85: *Tu ad liberandum mundum suscepisti hominem* (den Zusatz *mundum* schreibt Burn, An introduction to the Creeds, London 1899, S. 276, einem Kopisten zu) und Milan: *Tu ad liberandum hominem non horruisti virginis uterum.*

[10] S. Anm. 9.

[11] Vgl. noch Röm 8, die Gefangenschaftsbriefe (dazu H. M. Biedermann, Die Erlösung der Schöpfung beim Ap. Paulus, Würzburg 1940, und F. Mussner, Christus, das All und die Kirche, Trier 1955); weiters Thomas, C. Gent. IV, 97.

[12] Um irgendwelche Belege zu bringen, s. etwa G. Krügers Ausgabe von Augustinus, De cat. rud. (Tübingen 1934), im Wortindex unter *liberare, liberatio, liberator*, z. B. 21, 15 (S. 45, 11ff): *tantas pressuras et calamitates a regibus gentium Iudaei perpessi sunt, ut intelligerent nondum venisse liberatorem, quem non spiritaliter liberaturum intelligebant, sed pro liberatione carnali desiderabant.*

REZENSIONEN

J. Pohle-J. Gummersbach S. J., Lehrbuch der Dogmatik. II. Bd. 10. Aufl. Gr.-8° (VIII u. 854 S.). Paderborn 1956, Schöningh. Geb. DM 48.— (Theologenausgabe DM 42.—).

Noch mehr als der erste Band (1952) ist der zweite Band an Umfang (um 255 Seiten) gewachsen. Im Vorwort (VII) zählt der Herausgeber die Abschnitte auf, die neu hinzugekommen bzw. stark geändert worden sind. Am ehesten begreift man die Erweiterung der Mariologie, wo sie auch am beträchtlichsten ist (70 S.); die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, die Proklamation des Königtums Marias und der relativ große Fortschritt der Mediatrixfrage haben das gefordert. In der Christologie (einschließlich der Soteriologie) und in der Gnadenlehre ist die Notwendigkeit einer Erweiterung (83 und 88 S.) zwar nicht so einsichtig, aber immerhin zu einem guten Teil verständlich. Sicher hat das überall angesehene Lehrbuch Pohles durch die vorgenommenen Ergänzungen, besonders auch in der Angabe der neueren und neuesten Literatur, in vieler Hinsicht an Brauchbarkeit gewonnen. Das Satzbild, das ein fruchtbares Studium sehr unterstützt, ist erhalten geblieben.

Im einzelnen seien einige Bemerkungen gestattet. Zu S. 31 u. 59 u. ö.: Die für viele dogmatische Fragen sehr aufschlußreichen Arbeiten Landgrafs wären jetzt wohl besser nach der „Dogmengeschichte der Frühscholastik" zu zitieren. — Zu S. 61: bei der Stellungnahme gegen die Orthodoxie des Nestorius hätte unbedingt die lehramtliche Äußerung Pius' XI. „Lux veritatis" (AAS 23 [1931] 496—499; 503—505) angeführt werden müssen. — Zu S. 101: Der Monotheletismus wird gewöhnlich in den theologischen Lehrbüchern zu sehr vereinfacht dargestellt; in Wirklichkeit war er gerade wegen seiner Kompliziertheit eine sehr gefährliche Irrlehre. Schon der Brief des Sergius an Honorius deutet auf den eigentlich entscheidenden Punkt hin, nämlich die Unmöglichkeit zweier eigenmächtiger Prinzipien in Christus und die daraus resultierende Notwendigkeit der völligen Passivität der Menschheit Christi unter dem Verbum; s. bei M. J. Scheeben, Handbuch der Dogmatik V/1 n. 299 (Ges. Schriften VI/1, 136). Ausführlich und klar handelt darüber I. Backes, Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin 156—161; einzusehen wäre auch V. Grumel, Recherches sur l'histoire du monothélétisme: Echos d'Orient 31 (1928) 6—16, 257—277; 32 (1929) 19—34, 272—282; 33 (1930) 16—28. — Zu S. 142: Christus war frei von „böser Begierlichkeit" (Begierlichkeit im moralischen Sinne!), aber auch von jeder Begierlichkeit im dogmatischen Sinne; s. L. Lercher, Institut. Theol. dogm. III[3], 100). In diesem Zusammenhang wäre auch über die *actus indeliberati* Christi etwas zu sagen gewesen (P. Galtier, De Incarnatione ac Redemptione[2] 289—295). — Zu S. 164—184: Die Abhandlung über Christus als Haupt der Kirche darf als meisterhaft gelungen bezeichnet werden; die Enzyklika Pius' XII. „Mystici corporis" und die darüber erschienene Literatur ist ausgiebig verwertet. — Zu S. 189: Das Problem des Selbstbewußtseins Christi (s. P. Galtier, a. a. O. 266—270) ist in den letzten Jahren in das Stadium einer sehr lebhaften Kontroverse getreten; darüber eingehender ZkTh 74 (1952) 339—348; P. Parente, Unità ontologica e psicologica dell'Uomo-Dio: Collectio Urbaniana (ser. III Textus ac Documenta) 1952; P. Galtier, La conscience humaine du Christ: Gregor. 35 [1954] 225—246). — Zu S. 192: Es wäre interessant gewesen, einiges über die Gegner der *scientia infusa* Christi zu erfahren. — Zu S. 195f: Für das Erfahrungswissen Christi müßte wohl ein größerer theologischer *valor* angegeben werden, weil aus der Leugnung dieses Wissens der Monophysitismus folgen würde. — Zu S. 206ff: In der Literatur wäre auch J. Umberg S. J., De religioso cultu relativo: Periodica 3 (1941) 161—192, anzugeben gewesen. — Zu S. 220: Von J. Rivière sind zwar verschiedene Arbeiten angeführt, nicht

aber das große posthume Werk (Le Dogme de la Rédemption dans la Théologie contemporaine, 1948), aus dem die außerordentliche Bedeutung Rivières für die Weiterbildung der Erlösungslehre hervorgeht. — Zu S. 257: Die in den letzten Jahrzehnten erfolgte Fortbildung der Erlösungslehre (s. ZkTh 73 [1951] 223—229) ist leider gar nicht berücksichtigt. — Zu S. 337f: Für das theologische Argument der Gottesmutterschaft Mariens hätten die Gedanken Scheebens sehr gut verwertet werden können, da nicht nur die *quaestio facti*, sondern auch die *quaestio iuris* zu erweisen ist (M. J. Scheeben, Handbuch der Dogmatik V/1, n. 540—552; VI/1, 245—252). — Neuere Fragen über die Empfängnis im biologischen Sinne, wie sie Mitterer angeregt hat, z. B. Was hat der Hl. Geist in Maria kausal bewirkt? Ist die Empfängnis Christi als haploid zu bezeichnen?, werden heute immer wieder gestellt und erheischen eine Stellungnahme. — Zu S. 372: Betreffs der Freiheit Marias von der Begierlichkeit gilt ähnliches wie von jener Christi, d. h. es geht nicht bloß um die Begierlichkeit im moralischen, sondern auch im dogmatischen Sinne. — Zu S. 393—396: Man wird dem Herausgeber unbedingt beipflichten müssen, wenn er in der Erklärung der *virginitas in partu* an den wesentlichen Punkten der Überlieferung festhält; freilich müßte auch hier auf die Unterscheidung der *quaestio facti* und *quaestio modi* hingewiesen werden. — Zu S. 401—404: Der Tod Mariens wird mit Recht als *sententia certa et communis* bezeichnet. Eine der gründlichsten Abhandlungen in dieser Frage, E. Sauras O. P., La Asunción de la Santisima Virgen (1950) 37—272, ist nicht angeführt. — Zu S. 460: Über das Königtum Mariens im eigentlichen Sinne handelt sehr gediegen A. Deussen SS. CC., Das Geheimnis der Liebe im Weltplan Gottes, 1954, 344—369. — Zu S. 490: Ob es nicht empfehlenswert gewesen wäre, mit der Lehre von der heiligmachenden Gnade zu beginnen, wie es schon mehrere Autoren gemacht haben? In der Offenbarung treten die Aussagen über die heiligmachende Gnade viel klarer hervor als jene über die aktuelle Gnade; die heiligmachende Gnade ist auch anerkanntermaßen das Wesentliche in der übernatürlichen Ausstattung, sie ist für Predigt und Katechese sicher vordringlicher; die Erkenntnis der aktuellen Gnade ist erst viel später und in schwierigsten Kontroversen erarbeitet worden. *Fr. Lakner S. J*

Rudolf Haubst, Die Christologie des Nikolaus von Kues. 8° (XXIII u. 336 S.). Freiburg 1956, Herder. DM 20.—.

Der Verf., der sich bereits mit einer Reihe von Arbeiten als vorzüglichen Kenner des Nikolaus von Kues eingeführt hat, bietet hier eine umfassende Darstellung der Christologie des großen Kardinals. Zugrunde liegen nicht nur die gedruckten Quellen, sondern auch das handschriftliche Material. Insbesondere wurden die Predigten, die Nikolaus „als gültigen Ausdruck seiner theologischen Kenntnisse betrachtete" (S. 6), für das vorliegende Werk ausgebeutet. Im Textanhang (S. 313—328) werden zum erstenmal zwei kurze Traktate veröffentlicht, deren geschichtlicher Hintergrund in der um Weihnachten 1462 und Anfang 1463 zwischen Franziskanern und Dominikanern vor Pius II. ausgetragenen Kontroverse zu suchen ist, die um die Frage ging, ob das von Christus vergossene Blut während des *triduum mortis* in der hypostatischen Union verblieb. Wahrscheinlich handelt es sich bei diesen Traktaten aus Cod. Cus. 40 (14 christologische Quästionen und der Beweis der These: *Quod resurgit, numquam fuit separatum a persona resurgentis*) um ein vom Kusaner an den Papst abgegebenes Votum (S. 314). Durch eine Aufzählung der Hauptkapitel des von H. verfaßten Werkes — 1. Die Menschwerdung in heilsgeschichtlicher Sicht (S. 41—108); 2. Die hypostatische Einung (S. 109—217); 3. Die menschliche Natur Christi in der hypostatischen Einung (219—304) — kann eine freilich auch nicht annähernd genügende Vorstellung von der Fülle des behandelten Materials vermittelt werden; denn der Autor berichtet ausführlich auch

über alle jene Cusanischen Ansichten, die noch nicht unmittelbar Christologie sind, jedoch als notwendige Folie dienen, um die christologischen Lehren des Cusanus in scharfer Profilierung zu zeichnen. So kommen das *desiderium naturale*, die Erbsündenlehre, der Aufriß des kosmologisch-metaphysischen Weltbildes des Cusanus, seine Universalienauffassung, seine Tugendlehre und vieles andere zur Sprache, wodurch erreicht wird, daß der mit dem Cusanischen Schrifttum nicht vertraute Leser wie von selbst in das Denken des Nikolaus von Kues eingeführt wird. Diesem Zweck dient auch die klare und gefällige Darstellungsweise des Verf. Bei einem dynamischen Kopf, wie es Nikolaus von Kues war, versteht es sich von selbst, daß H. unter sorgfältiger Zugrundelegung des chronologischen Ablaufs der Cusanischen Schriften dem innern Entwicklungs- und Reifeprozeß der verschiedenen Lehren nachspüren mußte. Diese Kleinarbeit wurde auch mit geradezu opferwilliger Hingabe geleistet. Im Hinblick auf die Tatsache, daß die Notizen und die Bibliothek des Kardinals eine dankenswerte Unterlage für die Erforschung von Anregungen aus Schrift, Patristik und theologischer Literatur bieten, konnte sich H. mit Erfolg der Mühe unterziehen, die geistigen Wurzeln einzelner Lehren aufzudecken. So stellt das vorliegende Buch von H. eine äußerst beachtliche Leistung dar.

Schon im Vorwort sagt der Verf.: „Die bis vor kurzem dominierende Cusanus-Interpretation erweckte manchmal den Eindruck, als habe der ‚Philosoph der docta ignorantia' die Glaubensgeheimnisse des Christentums jenseits der Mauer der *coincidentia oppositorum* im dunklen Walde vergraben oder aber philosophisch mißdeutet" (S. VII). Insbesondere erhielt sich die Auffassung von der philosophischen Mißdeutung der Dogmen durch Nikolaus von Kues mit zäher Hartnäckigkeit, obwohl schon Ansätze vorhanden waren, ihn als Theologen, besonders als Christologen zu begreifen. Jedoch waren die Versuche, die in diese Richtung zielten, entweder unzulänglich oder endeten in einer Mißdeutung der Cusanischen Anschauungen, insofern man glaubte, der Kusaner entwickle Christus deduktiv aus seinem kosmologischen Weltbild. Deshalb mußte der Verf. die Frage stellen: „In welchem Verhältnis stehen bei Cusanus die kosmologische und die offenbarungstheologische Motivierung und Sinndeutung der Inkarnation?" (vgl. S. 2—4). Zwei Schwierigkeiten sind es vor allem, die bei der Beantwortung der aufgeworfenen Frage einer Lösung zugeführt werden müssen. Es handelt sich erstens um das Prinzip der Maximität und zweitens um die angebliche Auffassung des Cusanus von Christus als einem Universale, in dem alle Menschen enthalten sind, also um eine fast hegelianische Perspektive, hinter der man einen Pantheismus wittern könnte. Bezüglich der ersten Schwierigkeit, die auf dem Prinzip der Maximität aufruht, zeigt der Verf. in überzeugender Weise, daß im Konzept der aufsteigenden Ordnungen, die im Gottmenschen, dem „absoluten und beschränkten Größten", einmünden und in ihm die Brücke zwischen Endlich und Unendlich schlagen, keineswegs ein gnostisches oder idealistisches Bestreben am Werk ist. Vielmehr wurde der Kusaner durch Paulus zu seiner kosmologischen Motivierung angeregt (alles ist auf Christus hin geschaffen; er ist die Spitze des Alls; vgl. Kol 1); die nachträgliche kosmologisch-metaphysische Konstruktion versieht eine hypothetische, manuduktorische Funktion, insofern sich aus ihr die Konvenienz der Inkarnation ergibt (S. 138—192). Was nun die zweite Schwierigkeit betrifft, so handelt es sich letztlich um den Implikations- bzw. Komplikationsgedanken: jeder Mensch ist in Christus enthalten. Ausgehend von der Rekapitulationslehre des hl. Irenäus sieht Nikolaus von Kues auf Grund der Zeugung und der mitgezeugten Zeugungskraft alle Menschen im ersten Adam enthalten. Im zweiten Adam, der den ersten geistig rekapituliert, müssen deshalb auch alle Menschen — allerdings in einem geistigen Sinn — enthalten sein. Sie sind es, insofern Christus als Gott identisch ist mit der göttlichen Idee Mensch. Als Mensch partizipiert Christus nicht

einfach an der göttlichen Idee Mensch, sondern haftet ihr durch göttliche Subsistenz an. In Christus kulminiert deshalb die Spezies Mensch, d. h. „die gesamte in der Spezies Mensch mögliche Vollkommenheit ist in Christus so adäquat verwirklicht, daß die menschliche Möglichkeitsgrenze durch die Fülle Christi erreicht ist" (S. 221). Christus repräsentiert im Universum die göttliche Idee Mensch auf die vollkommenste Weise, ohne daß dadurch seine Individualität angetastet würde (S. 223—227).

All diese spekulativen und originellen Gedankengänge sind eingebettet in einer Fülle theologischer Gedanken. Dabei ist für den heutigen Theologen die christozentrische Betrachtungsweise, das Auszeichnende des Cusanischen Denkens, wie H. überzeugend dargetan hat, von aktuellem Interesse, um so mehr, als die himmelstürmende, von pulsierendem Leben getragene Besitznahme Christi durch den Geist des Cusanus in eminenter Weise kerygmatisch ist. Doch nicht nur in dieser Richtung liegt die Bedeutung des Nikolaus von Kues, sondern auch in der eigenwilligen, profunden Art, mit den Fragen fertig zu werden. Hier wäre darauf aufmerksam zu machen, daß er sich von der scholastischen Kontroverse fernhielt, die um die Frage kreiste, ob der Logos auch im Falle der Sündenlosigkeit der Stammeltern Mensch geworden wäre; diese irreale Fragestellung kann keiner Lösung entgegengeführt werden und der Kusaner lehnte mit Recht die skotistische Aufeinanderfolge von verschiedenen Willensdekreten in Gott ab. Sein Blick haftet an der historischen Ordnung und er sieht die Motivierung der Inkarnation sowohl in der kulminierenden finalursächlichen Stellung des Gottessohnes als auch in der Erlösung des Menschengeschlechtes, etwa im Sinn eines Molina, dessen Lehre von Galtier[1] reaktiviert worden ist. Wenn nicht alles täuscht, bewegt sich die heutige Theologie in größerem Ausmaß dieser Auffassung zu, die in Nikolaus von Kues einen frühen Vertreter besitzt — einer Auffassung, ohne die eine zusammenhängende christozentrische Theologie kaum sinnvoll gestaltet werden kann.

Zum Unterschied von der gewohnten scholastischen Methode, aus der hypostatischen Union die Vollkommenheiten Christi abzuleiten, geht der Kusaner den umgekehrten Weg und sucht von den biblischen Mitteilungen aus, die sich mit den Vollkommenheiten Jesu und seiner einmaligen kosmischen Stellung befassen, in konzentrischer Annäherung einen Zugang zur hypostatischen Union zu bahnen. Hier dürfte, *mutatis mutandis*, ein nicht zu verachtender Hinweis für den heutigen Theologen gegeben sein. So ließe sich vielleicht, um ein Beispiel anzuführen, vom menschlichen Bewußtsein Christi her, wie es in problematischen Aussagen von J. Ternus[2] gezeichnet wurde, ein Rückschluß auf die Eigenart der hypostatischen Union ziehen.

Auch wäre die *potentia obedientialis*, durch welche die hypostatische Einung ermöglicht wird, des genaueren zu umreißen und aus der Anonymität eines Terminus technicus zu befreien, von dem man nicht weiß, was er konkret treffen soll. Interessanterweise ist diese *potentia obedientialis* vom Cusanus kosmisch konzipiert, obwohl nicht zu vergessen ist, daß er ein *desiderium naturale* im Sinne des Aquinaten annimmt. Ließe sich nun das *desiderium naturale* für den angegebenen Zweck etwa in der Weise durchdenken, wie sie von B. Welte[3] angeregt wurde, so scheint gerade die Rückkehr des Seins zu Gott (ob sie nun als Aufsteigen der Ordnungen gezeichnet oder von der Eigenart des geschöpflichen Geistes begriffen wird, der das Untermenschliche in die Beziehung zu Gott bringt), falls die logischen Linien ausgezogen werden, auf eine Einung hin-

[1] P. Galtier, De Incarnatione ac Redemptione, Paris 1947, S. 461—463. 472—482.

[2] J. Ternus, Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu: Das Konzil von Chalkedon, 3. Bd., Würzburg 1954, S. 208—237.

[3] B. Welte, Homoousios hemin: Das Konzil von Chalkedon, 3. Bd., S. 51—80.

zustreben, die im Lichte der Theologie derart ausgedeutet werden kann, daß die zur Behandlung stehende *potentia obedientialis* ein individuelles Gesicht erhält.

Mit der Hervorhebung dieser Gedanken sind lediglich einige neuralgische Punkte berührt, die in den modernen christologischen Kontroversen an erster Stelle stehen und den alten Gegensatz zwischen Alexandrien und Antiochien auch heute noch widerspiegeln. Es geht auch heute darum, einerseits die Einheit Christi zu schützen, andererseits die metaphysische Eigenart der hypostatischen Union derart zu entwerfen, daß sich ungezwungen jene Kategorien ableiten lassen, die Christus als den Unwandelbaren und zugleich auch als geschichtliches Wesen verstehen lassen. *E. Gutwenger S. J.*

NEUERSCHEINUNGEN

Dogmatik und Dogmengeschichte

Matthias Joseph Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. V/2: Erlösungslehre. 2. Aufl. hrsg. von Carl Feckes (Gesammelte Schriften VI/2). Gr.-8° (VIII u. 516 S.). Freiburg 1954, Herder. — Das große Verdienst, das sich der Herausgeber des sechsten Bandes von Scheebens Gesammelten Schriften erworben hat, ist bereits in der Besprechung des ersten Teiles dieses Bandes (VI/1) gebührend hervorgehoben worden (ZkTh 31 [1954] 491f) und gilt auch für den zweiten Halbband. Die Korrektur der Zitate und Texte, ebenso die Richtigstellung der Auffassung des Skotismus, ist überall sorgfältig durchgeführt; die Literaturnachweise sind bis auf 1952, vereinzelt bis 1953, fortgesetzt. Die allseits geschätzte „Sacrae Theologiae Summa", Madrid 1950, deren dritter Band Christologie und Mariologie enthält, ist leider vergessen worden. Sehr wertvoll sind wieder die Bemerkungen zu Scheebens Eigenauffassungen: die organische Wirksamkeit der Menschheit Christi (S. 78 Anm. 1), die Opfertheorie (248 Anm. 3), das himmlische Opfer (301 Anm. 2), die bräutliche Gottesmutterschaft als Grundprinzip der Mariologie (349 Anm. 1), die Scheebensche Synthese vom *debitum* (*contrahendi peccatum originale*) *remotum* und *proximum* zu einem *debitum materiale* in Maria (397 Anm. 9).

Fr. Lakner S. J.

Artur Michael Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik. IV. Teil: Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen. Bd. I u. II. Gr.-8° (385 u. 365 S.). Regensburg 1955/56, Pustet. Geb. DM 31.— bzw. 30.—. — Die Anerkennung, die den ersten drei Teilen mit ihren insgesamt sechs Bänden bisher in verschiedenen Besprechungen (so auch ZkTh 75 [1953] 497; 78 [1956] 126) zuteil geworden ist, soll auch den letzten Bänden des vierten Teiles ungeschmälert zuerkannt werden. In diesen beiden Bänden zeigt sich der doppelte Wert der Ausgabe besonders deutlich. Zunächst der materielle Wert: das Zusammentragen und Sichten des biblischen und patristischen Stoffes durch die frühscholastischen Autoren, eine Voraussetzung für die fruchtbare Synthese in der Hochscholastik; denn ohne diese Vorarbeiten ist die Blütezeit der Scholastik gar nicht denkbar. Zweitens der formelle Wert: der zeitweilig, freilich selten auftauchende Versuch der Frühscholastiker, widersprechende *auctoritates* durch Zurückgehen auf die biblischen Texte zu versöhnen oder zu entkräften, was im weiteren Umfang allerdings erst der Hochscholastik gelingen konnte. Die Themen des ersten Halbbandes des vierten Teiles sind: Die Sünde wider den Hl. Geist (13—69); Der Begriff des *peccatum habituale* (70—154) — Richard Fishacre hat als erster das Wort *peccatum habituale* gebraucht (142. 153. 377); Die Vererbung der Sünden der Eltern auf die Kinder (155—192); Die Streitfrage vom Wiederaufleben der nachgelassenen Sünden (193—275), wodurch die in den Lehrbüchern wiederholt geäußerte Behauptung, bereits im Mittelalter sei die Ansicht vom Wiederaufleben alter Sünden fast allgemein abgelehnt worden (z. B. Pohle-Gierens, Lehrbuch der Dogmatik III⁹ 439) widerlegt ist (193); Die knechtische Furcht (276—371) — die in dieser Abhandlung vorgelegten Ausführungen sind äußerst aufschlußreich und zeigen, wie richtig R. Rimml in seinem Artikel „Das Furchtproblem in der Lehre des hl. Augustin", ZkTh 45 (1921) 43—65, 228—259, die großen Schwierigkeiten mit denen Augustin bereits zu kämpfen hatte, gesehen hat. — Der zweite Halbband behandelt der Hauptsache nach Fragen um die läßliche Sünde: Nachlassung der läßlichen Sünden (100—202); Bestrafung läßlicher Sünden in der Hölle (203—254); Ob die läßliche Sünde zur schweren werden kann (7—7); als Schlußkapitel: Die Linderung der Höllenstrafen (255—320). Sehr dankbar wird der Benützer dem Verf. für die

jeweils am Schluß der Kapitel und am Schluß der einzelnen Halbbände gegebene Zusammenfassung sein (z. B. IV/1: 67—69; 153f; 192; 273—275; 314f; 354; 369—371; 372—385. — IV/2: 45—47; 99; 198—202; 252—254; 319f; 321—350).

L.

Anselm von Canterbury, Cur Deus homo. Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und deutsch hrsg. von Franciscus Sal. Schmitt O.S.B. 8° (XII u. 155 S.). München 1956 Kösel. — Der bekannte Anselmherausgeber (Opera omnia, Edinburg; bisher sind Bd. I—IV erschienen) legt hier eine allgemein zugängliche lateinisch-deutsche Ausgabe vor. Die Fragen der Christologie und insbesonders der Soteriologie stehen heute im Brennpunkt des Interesses. Gerade der hl. Anselm gilt seit langem als bahnbrechender Geist auf diesem Gebiete. Der Verf. meint in der „Einführung", Anselm habe durch seine „Genugtuungstheorie" die frühere Auffassung, die darin gipfelt, „daß der Teufel durch den Fall der ersten Eltern ein Anrecht auf das Menschengeschlecht erhalten hat" (IX), zurückgedrängt. Das ist nicht ganz richtig. Das, was Anselm durch seinen mehr im germanischen Recht wurzelnden Genugtuungsbegriff zurückgedrängt hat, war die alte „Straftheorie", die freilich viel mit verschiedenen Bildern vom Anrecht des Teufels operierte. Ja Anselm ist sogar über die bis in die neueste Zeit stark vertretene „Sühnetheorie" weit hinausgeschritten, s. ZkTh 73 (1951) 226—229. Von Jean Rivière hätte unbedingt das posthume Werk „Le Dogme de la Rédemption dans la Théologie contemporaine" (1948), aus dem der allerletzte Stand der Entwicklung in dieser Frage ersichtlich ist, angeführt werden müssen. Da die Ausgabe in erster Linie für Nicht-Fachleute bestimmt ist, wäre eine reichlichere Verwendung von Anmerkungen sehr erwünscht gewesen; wenn auch das vorliegende Werk Anselms durchaus leicht verständlich ist, so ist der bloß allgemeine Hinweis auf „viele Darstellungen" (IX) der Genugtuungslehre nicht ausreichend. *L.*

Gerhohi Praepositi Reichersbergensis Opera inedita. I. Tractatus et Libelli (Spicilegium Potificii Athenaei Antoniani 8). Cura et studio PP. Damiani ac Odulphi van den Eynde et P. Angelini Rijmersdael O. F. M. Accedunt Gerhohi Epistolae tres quas vel primo vel integras edidit Petrus Classen. Gr.-8° (XIX u. 379 S.). Rom 1955, Antonianum. — Diese Ausgabe noch nicht edierter, bisher nur mangelhaft oder bruchstückweise edierter Schriften des Gerhoh von Reichersberg entspricht allen Anforderungen, die heutzutage an eine textkritische Veröffentlichung gestellt werden. Es wurden die handschriftlichen Unterlagen restlos benützt, die von Gerhoh verwendeten Zitate verifiziert und seine geschichtlichen Anspielungen in Anmerkungen klargestellt. Der erste Band der noch nicht abgeschlossenen Ausgabe enthält folgende Schriften Gerhohs: 1. Expositio super Canonem (S. 1—61), eine Erklärung des Meßkanons, von erbaulichen, biblischen, liturgischen und theologischen Gedanken durchwirkt. 2. Libellus de ordine donorum Sancti Spiritus (S. 63—165). Diese Schrift ist durch eine lange Widmung an die römischen Kardinäle Gerhard, Guido und Goizo eingeleitet, wobei der Unfug gegeißelt wird, daß sich viele Bischöfe mehr um Krieg und Politik als um die geistige Leitung ihrer Herde kümmern. Sodann folgt der Hauptteil, eine Ausführung über die *dona sapientiae et timoris*. Anlaß zur Abfassung scheint eine Predigt Gerhohs über das Schriftwort *‚Initium sapientiae timor Domini'* (Ekkli 1, 16) gewesen zu sein, in der er zuerst die Weisheit und erst zum Schluß die Furcht behandelte, was bei den Kardinälen Verwunderung hervorgerufen hatte. 3. Liber de laude fidei (S. 167—276), verfaßt auf Bitten des aus Pisa stammenden und 1158 als Legat in Deutschland weilenden Kardinals Heinrich Moricotti. Dieser hatte eine Erklärung der Schriftstelle Prov 31, 10—31 verlangt, die mit den Worten anhebt: *Mulierem fortem quis inveniet?* Unter der *mulier fortis* versteht Gerhoh die *fortitudo fidei*. 4. Utrum Christus homo sit Filius Dei naturalis et Deus (S. 277

bis 308) ist wahrscheinlich nach der Lektüre der nestorianisierenden Schrift „De carne et anima Verbi" des Folmar von Triefenstein geschrieben worden. 5. Opusculum ad Cardinales (S. 309—350) ist eine ziemlich geharnischte Warnung an die Kardinäle, sowohl dem Papst als dem Volk gegenüber klar zu reden, um die Gefahr des Schismas zu bannen, das durch Paschalis III., den Nachfolger des Gegenpapstes Victor IV., fortgesetzt wurde. Gerhoh wartet in dieser Schrift mit Erinnerungen an Dispute über Alexander III. auf, die er mit Gefolgsmannen Friedrichs I. in Pavia hatte zur Zeit des kaiserlichen Aufenthaltes dortselbst. 6. Als Appendix folgen drei Briefe (S. 351—377): a) Epistola Gerhohi ad Petrum Philosophum. Der Brief hat eine enge Beziehung zur Theologie Gerhohs. Petrus ist (wie H. Fichtenau nachgewiesen hat) ein Schüler des Gilbert Porreta, später tätig zu St. Stephan in Wien. b) Epistola Gerhohi ad quasdam Sanctimoniales, als Einleitung zu einer Ausführung über den Tod Mariens gedacht. Gerhoh schreibt den erbaulichen Aufsatz dem hl. Hieronymus zu, in Wirklichkeit stammt er von Paschasius Radbertus; s. Hieronymus, Epist. 9, n. 2 (PL 30, 123 C). c) Fragmentum epistolae Gerhohi ad Eberhardum Archiepiscopum Salisburgensem. Außer der Anrede und einem Teil des ersten Satzes ist von diesem Brief nichts weiter überliefert. *E. Gutwenger S. J.*

Giovanni Felice Rossi C. M., Antiche e nuove edizioni degli Opuscoli di San Tommaso d'Aquino e il problema della loro autenticità (Monografie del Collegio Alberoni 22). 8° (75 S.). Piacenza 1955, Collegio Alberoni. — Der Verf. betont die Notwendigkeit einer vollständigen, kritischen Ausgabe der Opuscula, die auf der Prüfung der handschriftlichen Überlieferung beruhen soll und von den Herausgebern der Leonina zu erwarten ist. In der Echtheitsfrage spricht er — unter scharfer Ablehnung der These von Mandonnet — den ältesten Codices manuscripti eine weit größere Autorität zu als den Katalogen vom Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts. Er zeichnet das Problem der Echtheit der Opuscula in seinem geschichtlichen Werden seit dem Ende des 15. Jahrhunderts, berichtet über den Ursprung der ersten Opusculasammlungen, erörtert die Frage des Eindringens unechter Opuscula in die älteren Sammlungen. Nach einem eingehenden Bericht über die „Tabula aurea" des Petrus von Bergamo (1473) und die Opuscula-Ausgaben vom 15. Jahrhundert bis auf unsere Zeit beschließt der Verf. seine Schrift mit einer synthetischen Übersicht über Aufnahme und Anordnung der einzelnen Opuscula in einigen Handschriften, in den alten Katalogen, in den alten und neuen gedruckten Ausgaben. *F. Dander S. J.*

Johannes Brinktrine, Die Lehre von der Schöpfung. 8° (367 S.). Paderborn 1956, Schöningh. DM 17.—, geb. DM 20.—. — Drei Vorzüge kennzeichnen die Methode des Verf.: treuer Anschluß an das kirchliche Lehramt, eingehende Darstellung der Schriftlehre, ausgiebige Berücksichtigung der Grenzfragen zwischen Theologie und Naturwissenschaft: so der allgemeinen Entwicklungslehre (S. 206—208), des Weltbildes der modernen Physik (S. 215—218), der Entstehung der Lebewesen (S. 219f), der Fragen um die Entstehung des ersten Menschenleibes (S. 261—270) und das Alter des Menschengeschlechtes (§ 60). In der Auslegung des Hexaemerons bekennt sich der Verf. zu der logisch-artistischen Interpretation (§ 50); in der Lehre von der Mitwirkung Gottes gibt er der thomistischen Ansicht den Vorzug (S. 79—82); in der Erbsündenlehre lehnt er die Konsenstheorien ab und verlegt das formelle Wesen der Erbsünde in den durch die Sünde Adams verschuldeten Mangel der heiligmachenden Gnade (§ 71f). Besonders sei noch hingewiesen auf die ausführliche Behandlung der Engellehre (S. 87—203). — Mit seiner übersichtlichen, klaren Darstellungsweise und den reichen Literaturangaben wird das Buch dem Theologen im Studium, aber auch dem Priester für die Verkündigung ausgezeichnete Dienste leisten. *D.*

Albert Frank-Duquesne, Schöpfung und Zeugung. Philosophie und Mystik der Ehe (Übersetzung des französischen „Création et Procréation", besorgt von Oswalt von Nostitz). 8° (314 S.). Düsseldorf 1955, Patmos-Verlag. — Wir müssen uns mit einer kurzen Anzeige dieses Buches begnügen, da es von Seite zu Seite angefüllt ist mit kühnen Synthesen, krausen und genialen Gedankengängen, die allzu häufig in unscharfe Formulierungen gebettet sind. Der Verf. unternimmt es, auf dem Wege der östlichen Sophia-Spekulation, die katholisch gereinigt ist, einen Weg zum Verständnis des Phänomens „Ehe" zu bahnen. Es wäre kleinlich, den Wert dieses Buches herabsetzen zu wollen, das von einem Mann mit eminenter spekulativer Begabung geschrieben worden ist. Andererseits ist jedoch zu sagen, daß vieles einer genaueren Begründung bedarf und daß die langen exegetischen Exkurse allzu sehr nach den Bechern Alexandriens schmecken. Trotzdem sei dieses Buch für die Lektüre empfohlen, da es sowohl für die Trinitäts- als auch die Ehelehre ungewohnte und fruchtbare Perspektiven eröffnet. *E. Gutwenger S. J.*

George J. Dyer, The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy (Dissertationes ad Lauream 24). 8° (199 S.). Mundelein (Ill., USA) 1955, Seminary. — In den letzten Jahren kam es wiederholt zu erregten Debatten über die Existenz des *limbus puerorum*. Einen historischen Beitrag zu dieser Frage zu liefern, ist das Anliegen dieser Dissertation. Bellarmin und Petavius hatten eine Rückkehr zur strengen augustinischen Lehre von der *poena sensus* der ungetauften Kinder unternommen. Jansenius griff in polemischer Weise dieselbe Lehre auf. Die Jesuiten, die sich in diesem Punkt von Bellarmin und Petavius distanzierten, suchten Jansenius gegenüber zunächst einmal die in weiten Kreisen des 17. Jh. unbezweifelte Autorität des hl. Augustinus einzudämmen, wobei sie häufig weit über das Ziel hinausschossen. Das brachte die Augustiner-Eremiten auf das Kampffeld der Theologie. Der Verf. gibt einen genauen Einblick in die Argumente, die von Petavius, Jansenius, Noris, Bossuet, Berti und schließlich vom Inspirator des Konzils von Pistoja, Pietro Tamburini, gegen den *limbus puerorum* vorgebracht wurden. Die spätere Entwicklung zeigt, daß die Lehre der Augustiner, hauptsächlich vertreten von Noris und Berti, von der Kirche gegen die Angriffe der Gegner in Schutz genommen wurde, ohne daß eine positive Approbation erfolgte, d. h., die Lehre der Augustiner-Eremiten wurde als zulässig erachtet, weil sie gegen kein Dogma verstieß. Dagegen spricht auch nicht die Constitutio „Auctorem fidei" vom 28. August 1794, die unter n. 26 (D. 1526) sagt: *Doctrina, quae velut fabulam Pelagianam explodit locum illum inferorum (quem limbi puerorum nomine fideles passim designant)* ... Das Hauptargument der Anhänger der strengen augustinischen Ansicht fußte auf dem berühmten 3. Canon des Konzils von Karthago, worin die pelagianische Ansicht von der Seligkeit der ungetauften Kinder verurteilt worden war. Man setzte den Ort dieser Seligkeit mit dem *limbus puerorum* der Scholastiker gleich. Pius VI. stellte in „Auctorem fidei" fest: 1. daß die scholastische Lehre keinen Pelagianismus impliziere (der Verf. zeigt mit guten Gründen, daß es sich um keine Lehrentscheidung zugunsten des *limbus puerorum* handelt); 2. daß die scholastische Lehre sich von der pelagianischen darin unterscheide, daß der *locus medius* der Pelagianer *expers culpae et poenae* sei (während die Scholastiker an der *culpa peccati originalis* und der *poena damni* festhielten). Die Kirche hat sich also in dieser leidenschaftlichen Auseinandersetzung gehütet, ein letztes Wort über die Existenz des *limbus puerorum* zu sprechen. *G.*

Robert H. McGlynn, The Incarnation in the Sermons of Saint Peter Chrysologus (Dissertationes ad Lauream 25). 8° (150 S.). Saint Mary of the Lake (Ill.) 1956, Seminary. — In dieser Dissertation ist mit großem Fleiß die Christologie (und darüber hinaus auch die Mariologie) des Petrus Chrysologus zusammen-

getragen. Der Verf. verrät einen großen Enthusiasmus für den hl. Bischof von Ravenna. Dies und die Tatsache, daß Petrus Chrysologus im Jahre 1729 von Benedikt XIII. unter die Kirchenlehrer erhoben wurde, dürften ihn dazu neigen lassen, in Petrus Chrysologus einen großen und originellen Christologen zu vermuten (vgl. S. 1—3). Die Ergebnisse seiner Untersuchung widerlegen ihn jedoch. Die Stärke des hl. Petrus Chrysologus beruht mehr in seiner rhetorischen als in seiner dogmatischen Begabung. Er war ein getreuer Hüter der Überlieferung und auch aus dem tradierten Gut schöpfte er für gewöhnlich solche Gedanken, die der Fassungskraft seiner ravennatischen Schäflein angemessen waren. Das Verdienst der Dissertation von M. liegt darin, daß sie den Theologen, der christologischen Fragen nachgeht, schnellstens davon überzeugen kann, daß er bei Petrus Chrysologus vergebens nach neuen Gedanken und Anregungen suchen würde. *G.*

Francis A. Sullivan, The Christology of Theodore of Mopsuestia (Analecta Gregoriana 82). 8° (VIII u. 299 S.). Rom 1956, Universitas Gregoriana. – Bei der Darstellung der Christologie des Theodor von Mopsuestia beschränkt sich der Autor auf die Beantwortung der Frage, wie Theodors Begriffe der zwei Naturen, der Inkarnation, der Einung durch Einwohnung, der Person ausgesehen haben. Selbstverständlich hören wir auch einiges über die *communicatio idiomatum*. Da der Verf. nicht nur eine gute Quellenkenntnis besitzt, sondern auch die einschlägige Literatur bestens kennt, ist es schade, daß er nicht weiter ausgeholt und die gesamten christologischen Ideen Theodors verarbeitet hat. Die Beschränkung hat ihren Grund in der Kontroverse, die seit 1932 mit der Erschließung neuen Quellenmaterials begann und um die Frage ging, ob nicht die traditionelle Zeichnung des theologischen Profils Theodors eine Häretisches unterschiebende Verzerrung bedeute. Es versteht sich von selbst, daß der Verf., der am Ende seines Buches der traditionellen Ansicht von der Christologie Theodors rechtgibt, einen großen Teil seiner Arbeit der kritischen Sichtung der heute vorliegenden Quellen widmen mußte. Eine minutiöse Auseinandersetzung mit M. Richard und R. Devreesse führt ihn zum Ergebnis, daß der griechische Text von „De Incarnatione" zuverlässiger ist als die syrische Übersetzung (gegen Richard) und daß die dem Mopsuestener feindlichen Florilegien bei Anwendung kritischer Vorsicht weitgehend brauchbar sind (gegen Devreesse). Auf die Quellenfrage neues Licht geworfen zu haben, bildet das Hauptverdienst dieser Arbeit. *G.*

Jean Galot S. J., Le Coeur du Christ. 8° (265 S.). Brügge 1953, Desclée de Brouwer, bFr 78.—. — Unter dem Herzen Christi versteht der Verf. Jesu ganze Persönlichkeit, sofern sie Feuerherd der Liebe ist (8). Auf Grund der Evangelienberichte enthüllt der Verf. Jesu innerste Gesinnungen und sucht so einen Zugang zum Herzen des Gottmenschen zu eröffnen. So ersteht vor uns ein Charakterbild Christi in seiner Haltung zum Vater (Demut und Liebe, die kreuzigt und siegreich bleibt), in seiner Haltung zu Maria, in seiner Erlöserliebe zu den Menschen. Letztlich aber offenbart sich im Herzen des Gottmenschen das Herz des Vaters. Das Buch ist ein sehr dankenswerter Beitrag zur biblischen Vertiefung der Herz-Jesu-Verehrung. *F. Dander S. J.*

Prosper Hartmann S. C. J., Le sens plénier de la Réparation du péché. Kl. 8° (293 S.). Löwen 1955, Apostolat de la Réparation. — Die vorliegende Arbeit wurde 1954 an der St.-Albertus-Fakultät von Löwen eingereicht und summa cum laude angenommen; sie ist in der Tat eine gründliche Untersuchung, deren Bedeutung nicht in der Auffindung einer neuen Lösung oder auch nur eines neuen Aspektes einer schon vorgefundenen Lösung liegt, sondern in der sachlich wie methodisch gut fundierten Zusammenfassung der verschiedenen bereits

bekannten Aspekte der Erlösung, insofern sie Sündentilgung besagt; auf diese Weise will der Verf. zu einer adäquaten Sinnerfassung der Sündentilgung und der damit verwandten Begriffe von Sühne und Genugtuung gelangen. Ausgehend von den Ergebnissen der exegetischen Erforschung der in Betracht kommenden Begriffe im AT und NT (1. Teil: 25—141) unterzieht der Verf. das in dieser Frage klassische Werk Anselms „Cur Deus homo" einer ausführlichen analytischen und kritischen Würdigung (2. Teil: 145—208); gegenüber einer leider ziemlich allgemein gewordenen engherzigen Interpretation des Anselmianischen Genugtuungsbegriffes weist der Verf. auf korrektive Momente bei Anselm selbst hin, wie sie in dessen Meditationes und Orationes zu finden sind (193f. 197f); ferner auf den Hintergrund, auf dem die Genugtuungslehre Anselms gesehen werden muß: Anselm faßt nämlich die Genugtuung nicht, auch nicht in erster Linie, bloß sachlich auf, wie es im römischen Recht geschieht, sondern gemäß der germanischen Rechtsauffassung vornehmlich persönlich. In Anselms Konzeption der Ehrensühne dürfe das „ritterliche Element" (l'esprit de chevalerie) nicht übersehen werden — die Genugtuung sei nach ihm wesenhaft ausgerichtet auf ein persönliches Wesen, das in unserem Falle Gott selbst, näherhin der Vater ist; der Sühnetod Christi ist eine aus Christi freier Liebe hervorströmende und darum eine auf den Komparativ abgestimmte Ehrerweisung (199). So ist erklärlich, daß nach Anselm der Strafcharakter nicht wesentlich zur Genugtuung gehört (204). Den Schlußteil bildet eine den kirchlichen Dokumenten der neueren und neuesten Zeit entnommene Fixierung des Begriffsinhaltes der Genugtuung (3. Teil: 211—293). Die übersichtliche Zusammenstellung der verschiedenen Aspekte der Sündentilgung zeigt, daß es dem Verf. darum ging, an Stelle der seit der Hochscholastik allgemein gültigen vier oder fünf Aspekte des hl. Thomas (3 q. 48) eine Vielfalt von mehr personalistisch-psychologischen Aspekten der Sündentilgung Christi vorzuführen: Réparation théologale, affective ou consolatrice, satisfactoire, affective ou expiatrice, effective ou rédemptrice, mariale (251—282). Das dürfte wohl auch der Grund sein, daß der Verf. mit keinem Wort auf den durch Anselm auf Thomas ausgeübten Einfluß eingeht, auch nicht die nach Thomas entstandenen, auch auf Anselms Anregung zurückzuführenden Genugtuungstheorien und ihre in neuerer Zeit sicher bedeutungsvolle Weiterentwicklung (siehe ZkTh 73 [1951] 226—228) erwähnt. Die Arbeit hätte unserer Meinung nach durch die Berücksichtigung dieser theologischen Bemühungen nur gewonnen. Es ist in dieser Beziehung auffällig — vielleicht Verdacht erregend —, daß der Verf., obwohl er J. Rivière reichlich ausbeutet, die nach 1931 erschienenen Werke, besonders dessen posthumes Werk „Le Dogme de la Rédemption dans la Théologie contemporaine" (1949) gar nicht zu kennen scheint.

Fr. Lakner S. J.

Maria. Études sur la Sainte Vierge sous la direction d'Hubert du Manoir S. J. III. u. IV. Bd. Gr.-8° (824 u. 1038 S.). Paris 1954/56, Beauchesne. — Bereits im zweiten Abschnitt des zweiten Bandes (Livre VI) wurde die Abhandlung: Études d'histoire du culte et de la spiritualité marials begonnen; dortselbst findet wegen der enormen Stoffmenge natürlich bloß ein erster Teil Platz: vom Mittelalter bis zur Schule Bérulles. Der zweite Teil bildet den Inhalt des dritten Bandes, der vierte und ein zu erwartender fünfter Band liefern zu dem gebotenen geschichtlichen Aufriß die entsprechende geographische Ausweitung (Culte marial dans les différents pays du monde). — Die Einleitung zum dritten Band (7—26) ist ein Meisterstück von der Hand des bekannten französischen Mariologen R. Laurentin. Was er ausführlich in seinem Court Traité de Théologie Mariale (1953) bietet (13—64), faßt er hier zusammen und zeigt, wie die einzelnen Epochen der geschichtlichen Entfaltung der Mariologie und des marianischen Kultes in den vorliegenden Bänden aufgeteilt sind. Nach Laurentin ist die Entwicklung der Mariologie und die damit verbundene Marienverehrung ge-

kennzeichnet durch wechselnde Aufstiege und Abstiege, vergleichbar den Gezeiten von Flut und Ebbe. Das 17. Jh. war eine Zeit eines bereits im 16. Jh. beginnenden Aufstieges; Suarez verfaßte 1590 eine erste systematische Mariologie; die von der Gesellschaft Jesu ins Leben gerufenen Marianischen Kongregationen trugen viel zur praktischen Übung der Marienverehrung bei. Die marianische Bewegung des 17. Jh. wurde aufgenommen von Bérulle und weiter geführt von seinen Schülern (31—273). Diese Bewegung hat eine doppelte Bedeutung: erstens hat sie die Marienverehrung wesentlich christozentrisch aufgebaut und gepflegt („Jésus vivant en Marie", 86 u. ö.), was eine gesunde Entwicklung und Entfaltung der marianischen Literatur und der marianischen Frömmigkeit ermöglichte; zweitens gehen gerade von hier die Bemühungen um die Einführung der liturgischen Feier des Herzens Jesu und Marias aus (174—178). (Im Oratorium wurde ein eigenes Fest La vie intérieure de Jésus gefeiert; die Sulpizianer begingen ein Fest La vie intérieure de la Sainte Vierge [158]; beide Feste wurden zwar 1912 abgeschafft, aber 1947 wieder gestattet. Interessant ist ferner die Feststellung, daß sich das Gelübde der Sklavenschaft gegenüber Jesus und Maria bereits bei Bérulle und Condren findet (42. 58. 60. 167); ebenso interessant ist die Abhandlung über die Marienverehrung in Port-Royal (119—151). Der letzte Strahl dieser mächtigen Bewegung leuchtet im hl. Alphons von Liguori auf (277—305). Die französische Revolution und die darauffolgenden Jahrzehnte bis um die Mitte des 19. Jh. sind begreiflicherweise eine Zeit des Abstieges. Den Auftakt zu einer Zeit der Hochblüte, in der wir selbst leben, bildet die durch die hl. Katharina Labouré veranlaßte Verbreitung der Médaille miraculeuse (1830) (109—114) und die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis (1854). Während für gewöhnlich die Erkenntnis der praktischen Übung vorausgeht, hat diesmal die marianische Frömmigkeit den Vortritt gehabt (337—531). Die Theologie holt ihr Versäumnis nach, indem sie zwei bedeutende Theologen hervorbringt: Newman und Scheeben (533—571); beide, besonders letzterer, blieben gerade in ihren mariologischen Ideen unverstanden und erst die neueste Zeit hat ihr Verdienst und ihre Bedeutung entsprechend zu würdigen gewußt. Gegen Ende des 19. und am Beginn des 20. Jh. sind allenthalben mächtige Kräfte am Werke, die eine wahre Hochblüte marianischer Forschung und Frömmigkeit verursachen (573—748; IV, 49—828). Diese Kräfte wirken weit über Europa hinaus (829—1033). Da die Berichte und Darstellungen objektiv und auch in den Einzelheiten durchaus verbürgt sind, sind sie nicht bloß äußerst interessant und für uns vielfach ganz neu, sondern bilden die Grundlage für weitere Arbeiten. *L.*

La Nouvelle Ève I (Bulletin de la Société Française d'Études Mariales 12/1954). 8° (173 S.). Paris 1955, Lethielleux. 1Fr 1200.—. — Nachdem sich die letzten drei Jahresversammlungen mit dem Themakreis „Maria und die Kirche" beschäftigt haben (Marie et l'Eglise I—III; s. ZkTh 76 [1954] 494f; 77 [1955] 246), wendet sich die Tagung von 1954, die im Séminaire Universitaire zu Lyon abgehalten wurde, der eng damit zusammenhängenden Fragestellung: „Maria als neue Eva" zu. Den breitesten Raum nimmt das Referat von R. Laurentin über „Die Interpretation des Protoevangeliums (Gen 3, 15) bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts" ein (77—156). Nach einer wahren Überflutung von exegetischen und patristischen Vorarbeiten ist es endlich möglich, zu einer gesicherten Entscheidung zu kommen. L. stellt das gesamte Material in gedrängter, übersichtlicher Form zusammen und gelangt zu folgendem Resultat: 1. Gen 3, 15 ist das Protoevangelium im Sinne von „un évangile élémentaire, enveloppé, indifférencié, embryonnaire. Sa richesse est celle du germe où les organes de la plante ne sont pas formellement, mais virtuellement contenus ..." (113). 2. Der exegetische Sinn, soweit er sich aus dem Text selbst und dem unmittelbaren Kontext ergibt, "c'est la lutte universelle et perpétuelle

de la race humaine contre le démon" (ebd.); der Text ist also zunächst und primär kollektiv zu verstehen: indem Christus und Maria (über die mariologische Deutung im Zusammenhang mit Christus oder ohne einen solchen s. 112f) in der Nachkommenschaft der Eva enthalten sind, sind sie „du moins objectivement connotés" (114). 3. Nimmt man den biblischen Sinn in seinem Zusammenhang mit den übrigen Aussagen über den Messias und seine Mutter, also in seiner Ganzheit und Fülle (le plein sens, vue plus profonde), so ist es klar, daß sich aus dem Schoß der Kollektivität zwei Personen erheben, in welchen Kampf und Sieg in wesentlich höherer und vollkommenerer Weise erfüllt wird als in den gewöhnlichen Gliedern (114). Von diesem Vollsinn sprechen die Exegeten und dahin geht die ausgezeichnete Erklärung von P. F. M. Braun O. P. (Ève et Marie dans les deux Testaments: 9—34). Noch ein Zweites kann L. nachweisen: die christologisch-mariologische Interpretation von Gen 3, 15 ist literarisch gesehen unabhängig von der Parallele Eva-Maria; diese Parallele ist in Gen 3, 15 überhaupt nicht ausgesprochen. Trotz der literarischen Unabhängigkeit ist aber ein objektiver (sachlicher) Zusammenhang gegeben, der sich auf Grund anderer Aussagen der Schrift ergibt; tatsächlich werden Gen 3, 15 und die Eva-Maria-Parallele in der Zeit bis ins 13. Jahrhundert nur sehr selten und fast nur zufällig in Verbindung gebracht (111 Anm. 160). Ein drittes Ergebnis aus den verschiedenen Referaten ist die wichtige Tatsache, daß Maria immer nur in ihrer Stellung als Mutter an die Seite Christi tritt und daß in dem genannten Zeitraum nirgends der Gedanke des Brautverhältnisses Marias gegenüber Christus zu finden ist; wo von einem solchen Verhältnis die Rede ist, ist immer und nur die Kirche gemeint (33. 62. 70f). Das erstemal scheint Petrus Chrysologus das Wort *sponsa* im Zusammenhang mit Maria gebraucht zu haben, aber auch hier ist Maria als Typus der Kirche zu verstehen (75f); doch könnte es sein, was zu erweisen sein wird, daß Ambrosius Autpertus hier seinen Anknüpfungspunkt gehabt hat. *L.*

Carl Feckes, Maria im Heilsplan Gottes. Das dogmatische Vollbild des Mariengeheimnisses. 8° (46 S.). Leutesdorf am Rhein o. J.(1954), Johannes-Verlag. DM 1.20. — Mit großer Klarheit, in leicht faßlicher Sprache, entfaltet der Verf. das Mariengeheimnis an drei heilsgeschichtlichen Aufträgen Mariens, denen auch die dogmengeschichtliche Entwicklung gefolgt ist: Gottesmutterschaft in immerwährender Jungfräulichkeit — Urbild des erlösten Gotteskindes — die Eva des Neuen Bundes, und darum unsere Mutter, Gnadenmittlerin und Königin. Wenn es S. 15 heißt, daß es „keine innigere und tiefere Verbindung zwischen der Welt Gottes und der Welt der Geschöpfe geben kann" als die Gottesmutterschaft, so ist das natürlich gemeint unter Absehung von der Menschheit Christi selber. S. 25 und 27 scheint die böse Begierlichkeit doch etwas zu ausschließlich der Leiblichkeit des Menschen zugeschrieben. — Die Schrift zeigt Maria in ihrer wahren Größe; so ist sie auch sehr geeignet, Vorurteile gegen die katholische Marienverehrung zu beseitigen. *Fr. Lander S. J.*

John Henry Newman, Maria im Heilsplan. Eingeleitet und übertragen von Birgitta zu Münster OSB. (Zeugen des Wortes.) 8° (84 S.). Freiburg o. J. (1953), Herder. DM 2.80. — Den Hauptteil des Buches bildet das Mittelstück einer Abhandlung, in der Newman (als Antwort auf eine Schrift Puseys) den Unterschied zwischen gleichbleibender Glaubenslehre und geschichtlich wandelbarer frommer Verehrung herausstellt, um sodann einzelne Wesenszüge der katholischen Marienkunde aus dem Glauben der alten, ungeteilten Kirche zu rechtfertigen, die in Maria die zweite Eva erblickt. Am Anfang und am Schluß des Bändchens ist je eine marianische Ansprache Newmans wiedergegeben. Leider ist in der ersten ein sinnstörender Übersetzungsfehler unterlaufen, S. 15: Unser Bekenntnis bezeugt in Christus „die Vereinigung beider Personen" und bestätigt die Realität

der „beiden Träger dieser Vereinigung: der göttlichen und der menschlichen Person", statt „Gottheit und Menschheit". *D.*

Carolus Balić OFM, Joannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis. 1: Textus Auctoris (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis 5). 8° (XI u. 108 S.). Rom 1954, Academia Mariana Internation. — Aus dem 1933 veröffentlichten Werk Joannis Duns Scoti, Doctoris Mariani, Theologiae marianae elementa, das bereits vergriffen ist, gibt der bekannte römische Mariologe jetzt den Scotustext, soweit er die Unbefleckte Empfängnis betrifft und sich in lib. III (Dist. 3 q. 1) der Ordinatio, der Reportatio und der Lectura completa findet, neu heraus; die Grundsätze, nach welchen der Text aus den verschiedenen Codices erhoben worden ist, sind in der Einführung angegeben. In einem zweiten Heft sollen *testimonia circa doctrinam eiusdem Duns Scoti saeculorum cursu prolata* veröffentlicht werden, in einem dritten Heft wird eine Darstellung der Lehre des Scotus geboten werden. *Fr. Lakner S. J.*

Hyacinthus Ameri O.F.M., Doctrina Theologorum de Immaculata B. V. Mariae Conceptione tempore Concilii Basileensis (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis. Textus et Disquisitiones 4). 8° (XXIV u. 272 S.). Rom 1954, Academia Mariana Internationalis. — Das Konzil von Basel, das von 1431—1437 als rechtmäßige Kirchenversammlung anerkannt ist, hat schon 1435 den Auftrag gegeben, Vorbereitungen für die Untersuchung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis zu treffen. Zwei bedeutende Theologen spielten dabei eine große Rolle: als Befürworter Juan de Segovia (wahrscheinlich dem Franziskanerorden zugehörig) (15—20) und als Gegner der Dominikaner Juan de Turrecremata (1449 zum Kardinal erhoben) (20—26). Letzterer betitelte seine aus 352 Kapiteln bestehende Arbeit: Tractatus de veritate Conceptionis, die 1547 von zwei Ordensbrüdern herausgegeben und später von unberufener Seite mit Zusätzen und Änderungen versehen wurde. Ersterer verfaßte drei Traktate, die 1665 von P. De Alva et Astorga O.F.M. unter dem Titel: Septem allegationes et totidem avisamenta ... veröffentlicht wurden. Mit diesem Werk ist, wie der Verf. mit Recht sagt, das mit Scotus begonnene Stadium der Kontroverse im wesentlichen abgeschlossen worden (VII. 249). Die Beweisführung ist bereits weit fortgeschritten; die Konvenienzgründe werden nicht nur aus der Gottesmutterwürde entnommen (74—82), sondern auch aus der Stellung Marias im Heilsplan (Maria als neue Eva) und aus ihrer absoluten Prädestination (82—107). Auch die Begründung der Definibilität mutet modern an, und zwar sowohl, was die formellen Elemente einer solchen anlangt (es wird besonders der *communis sensus Ecclesiae docentis et discentis* hervorgehoben: 199f. 246) als auch was die inhaltliche Seite betrifft (es wird das Protoevangelium und der Engelgruß herangezogen, deren Interpretation zwar nicht auf der Höhe von heute steht, aber es fehlen durchaus nicht Hinweise auf das Verständnis dieser Texte im Lichte der Überlieferung: 117. 123f). Die am 17. September 1439 erfolgte feierliche Definition (214—222) konnte natürlich wegen der Aufhebung des Basler Konzils (1437) nicht den Sinn einer unfehlbaren Erklärung haben; trotzdem hat sie starke Auswirkungen in den ganzen Kirchenraum gehabt (222—233); die von Pius IX. eingesetzte Kommission hat dieselben Beweise, die für die Definition auf dem Basler Konzil maßgebend waren, herangezogen (241. 247). *L.*

Isidorus De Guerra Lazpiur O.F.M., Integralis conceptus Maternitatis divinae iuxta Carolum del Moral (Bibliotheca Mariana Moderni Aevi. Textus et Disquisitiones 1). 8° (XVI u. 228 S.). Rom 1953, Academia Mariana Internationalis, Lire 1200.—. — Bereits 1931 hatte P. C. Balić eine Schriftenreihe „Bibliotheca Mariana Medii Aevi" herauszugeben begonnen; bald ergab sich die Notwendigkeit einer neuen Schriftenreihe, in der bedeutendere nach dem Konzil von Trient erschienene Texte behandelt werden sollen. Als erstes Heft erscheint

das Werk eines erstrangigen skotistischen Mariologen, des spanischen Franziskaners Carolus del Moral (Fons illimis theologiae scoticae marianae, 1730), das nur in einigen wenigen Exemplaren erhalten geblieben ist. Es ist eine vollständige, systematisch-spekulative Mariologie, aus der P. Isidor Lazpiur den ersten Traktat (De essentia et attributis maternitatis Dei Incarnati) vom Standpunkt der heutigen Erkenntnis behandelt und die entsprechenden Texte nicht nur aus Moral, sondern auch aus Scotus in den Anmerkungen veröffentlicht. Die Herausgabe lohnt sich aus zwei Gründen: zunächst hat Carolus del Moral einen für die damalige Zeit erstaunlich umfassenden Begriff der Gottesmutterschaft vorgelegt, den der Herausgeber unter einem dreifachen Aspekt (dem physischen, metaphysischen und moralischen) darlegt; ferner hat Moral seine Mariologie als konsequenter Scotist aufgebaut, was um so klarer hervortritt, als er seine Ausführungen ständig mit jenen des ganz im Thomismus stehenden Sylvester de Saavedra († 1643) konfrontiert (S. 11f). Während Saavedra zur Ermöglichung der Mitwirkung Marias bei der Menschwerdung eine innere physische Elevation für absolut notwendig hält, begnügt sich Moral mit einer *elevatio per solam assistentiam specialem extrinsecam Omnipotentiae* (52); es ist klar, daß sich unter dieser grundverschiedenen Voraussetzung in der Konzeption — einer mehr physischen und einer mehr moralischen — der Mutterschaft Mariens auch ein grundverschiedener Aufbau der ganzen Mariologie ergibt, ein thomistischer bei Saavedra und ein skotistischer bei Carolus del Moral. Es ist zu hoffen, daß auch die anderen Teile von Morals Mariologie in ähnlicher Weise bekannt gemacht werden. *L.*

Centenario de la Inmaculada. Estudios Franciscanos. Vol. 55 (Enero-Agosto 1954). 8° (388 S.). Barcelona 1954, Sarriá. — R. Laurentin stellt in dem vorhin zitierten Artikel (L'interpretation de la Genèse 3, 15) nur in einer später eingefügten Anmerkung (S. 113, Anm. 165a) die Frage, ob Gen 3, 15 für den Glaubenssatz der Unbefleckten Empfängnis im strengen Sinne beweiskräftig sei; seine Antwort lautet dahin, daß bis in das 13. Jh. kein Versuch einer Beweisführung aus dem Protoevangelium zu finden ist; für die Argumentation in den kirchlichen Dokumenten der neueren Zeit verweist er lediglich auf die allgemeinen Ausführungen bei L. de Grandmaison (Le dogme chrétien, 1928, 260—264). In dem vorliegenden Sammelheft, das von den Kapuziner-Professoren Spaniens und Amerikas herausgegeben wurde, behandelt P. Felipe de Fuenterrabia gerade diese Frage: „El Protoevangelio (Gen 3, 15) a la luz de la Bula, Ineffabilis' y de la ‚Munificentissimus'" (15—52) und kommt zu dem Ergebnis, daß in keiner der beiden Dogmatisationsbullen das Urevangelium als reines Schriftargument verwendet wird; es wird vielmehr in seinem *sensus plenior* und im Verständnis der Tradition als Grundlage — und auch da nicht als einzige — für die Beweisführung herangezogen. Und selbst in diesem Falle wird nicht behauptet, daß die patristische Auffassung eine durchwegs einheitliche sei. Ähnliches gilt auch für die Beweiskraft des Engelgrußes und des Grußes der Elisabeth (Carlos de Villapadierna, El saludo del Angel y de Isabel, Luc 1, 28. 42 a la luz de la ‚Ineffabilis' y de la ‚Munificentissimus Deus': 53—72). Weitere Artikel beschäftigen sich mit der Erlösung, wie sie Maria selbst zuteil geworden ist. Darüber ist zweierlei gesagt: Marias Erlösung wird in der Bulle ‚Ineffabilis' als redención preservativa bezeichnet und von ihr gesagt, daß sie *intuitu meritorum Christi* erfolgt ist. Damit steht fest, daß wenigstens ausdrücklich nicht von einem *debitum incurrendi peccatum originale* die Rede ist; die Frage ist nun, ob durch diese und ähnliche Ausdrücke ein *debitum* theologisch wenigstens postuliert wird oder nicht. Da die kirchlichen Erklärungen die verschiedenen Meinungen der Theologen in keiner Weise antasten wollten, so darf auch heute noch die Auffassung vertreten werden, daß die *redemptio praeservativa* nicht unbedingt ein *debitum* fordert, weder ein *proximum* noch ein *remotum*; die Theologen des 17. und 18. Jh.

kannten bereits eine *redemptio mere praeservativa*, die bloß eine *possibilitas incurrendi peccatum originale* verlangt (93—95); eine solche *praeservatio* wird auch *absoluta* genannt. Eine Ansicht, die eine bestimmte Auffassung von der Prädestination Marias impliziert; von verschiedenen Erklärungen der Prädestination Mariens handelt Pedro de Alcantara (La Redención de Maria y los meritos de Cristo: 195—253); in einem eigenen Artikel wird von Rainerio de Nava die Ansicht des sizilianischen Kapuzinergelehrten P. Montalbán über Marias Prädestination vorgelegt (255—279). Die Immortalitätsthese sucht Crisostomo de Pamplona (De la Inmaculada a la Asunción: 99—170) gegen E. Magrini und E. Sauras vor allem daraus zu beweisen, daß nach der Definitionsbulle Pius' XII. zwischen den beiden Wahrheiten der Unbefleckten Empfängnis und der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel ein kausaler Nexus angenommen werden müsse; ein Beweis, der doch wohl über das Ziel hinausschießt. *L.*

Egon von Petersdorff, Daemonologie. I. Bd. Dämonen im Weltenplan. Gr.-8° (VIII u. 416 S.). München 1956, Verlag für Kultur und Geschichte. — Ein Werk über die Dämonen ist zu jeder Zeit aktuell; was uns aber heute in der Zeit, wo auf allen Gebieten Monographien und Sammelwerke erscheinen, besonders abgeht, ist eine vollständige Darstellung aller für die Dämonologie einschlägigen Fragen. M. Hagen S. J. hat seinerzeit einen ersten Schritt in dieser Richtung gemacht (Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen, 1899), aber es blieb ein erster bescheidener Anfang. Der von den Études Carmélitaines herausgegebene Sammelband (Satan, 1948) wirft eine Menge von Einzelfragen auf, ohne aber eine systematische und adäquate Satanologie zu bieten. Und G. Papini hat in seinem wenig verläßlichen Buch (Il Diavolo, 1953 bereits in 6. Aufl.) erklärt, daß eine Summa diabolica heute fällig sei. Von einer solchen Summa diabolica, die in zwei Bänden erscheinen soll, liegt der erste Band vor, der Existenz, Natur und Eigenschaften der Dämonen nicht in abstrakter Form, sondern mehr nach Art einer Geschichtstheologie (Schöpfung, Engelwelt, Reich der Gnade, Geheimnis des Bösen, Engelsünde, Dämonenwelt, Menschenwelt, Paradies, Erbsünde, Gewalt des Teufels, Widersacher Christi, Fesselung der Dämonen) behandelt. Der Verf. hat in mehr als zwanzigjähriger Arbeit die einschlägige Literatur vollständig durchgesehen, so daß man wohl kaum eine Arbeit finden wird, die nicht berücksichtigt worden ist, wie ein Blick in die zahlreichen Anmerkungen beweist. In besonderer Weise folgt der Verf. in den wesentlichen Linien zwei klassischen Gewährsmännern, Augustinus und Thomas. Dazu hat der Verf. gewiß das volle Recht, das Werk gewinnt dadurch an äußerer und innerer Geschlossenheit; daneben aber führt er, wenn auch meistens nur kurz, die Meinungen anderer altkirchlicher Schriftsteller und bedeutender Theologen des Mittelalters und der neueren Zeit an. Manche vom Verf. übernommenen Ansichten mögen auf den ersten Blick sonderbar anmuten, es zeigt sich aber bei näherem Zusehen, daß sie sich auf Autoritäten stützen, die auch heute noch anerkannt werden; so ist z. B. wiederholt zur Erklärung des Hasses des Teufels gegenüber dem Menschen auf die sog. „Thronfolgetheorie" (ironisch auch manchmal „Sesseltheorie" genannt) hingewiesen (89 f. 135. 193. 197—199. 200), die von keinem geringeren Gewährsmann als Thomas und Augustinus ernst genommen wird. Aus dem letzten Kapitel geht mit genügender Klarheit hervor, welch mannigfaltige Mittel die Kirche im Kampf gegen die bösen Mächte seit der ältesten Zeit bis in unsere Tage einsetzt (306—375), ein Beweis dafür, wie unrecht jene vorgehen, die den Einfluß des Bösen minimalisieren oder gar bagatellisieren. — Der Verf. hat sich mit einem gründlichen theologischen Wissen an die Arbeit begeben und ist darum auch in geringfügigeren Punkten genau und korrekt. Einige wenige Bemerkungen seien hier angeführt. Zu S. 17 f: Das Lateranense IV. hat die Schöpfung als in der Zeit geschehen definiert (D 428:

simul ab initio temporis) und das Vatikanische Konzil hat diese Definition wiederholt (D 1783); aus dem Worte *simul* haben manche Theologen geschlossen, daß die Schöpfung der geistigen und der körperlichen Welt zu gleicher Zeit erfolgt sein müsse; das Konzil bezieht sich jedoch mit dem Wort *simul* auf Sir 18, 1, wo die LXX κοινῇ hat, das eigentlich mit *pariter* (= in gleicher Weise) wiederzugeben wäre. — Zu S. 71: Bei der Behandlung der „Aufschubtheorie" sollte auf Johannes XXII. hingewiesen werden; s. ZkTh 72 (1950) 326—332. — Zu S. 96f: Die „Ebenbildlichkeit" in Gen 1, 26 ist nach dem ganzen Kontext nicht als bloß natürliche Ähnlichkeit zu verstehen, sondern als die vollkommene (übernatürliche) Ähnlichkeit durch die Gotteskindschaft. — Zu S. 204—252: Vom Zustand der „Heidenwelt", die heute bereits das ganze Abendland durchsetzt, ist ein sehr düsteres Bild entworfen; die Erklärung, die der Verf. vom Wirken der Dämonen her gibt, macht viele Geschehnisse verständlich; wenigstens ist von daher eine Erklärung möglich und wahrscheinlich. Eine letzte Sicherheit, wie viel von der menschlich freien Entscheidung herrührt und wie viel von dämonischen Einflüssen, wird ja häufig nicht zu haben sein. *L.*

Atanas Maceina, Das Geheimnis der Bosheit. Versuch einer Geschichtstheologie des Widersachers Christi als Deutung der „Erzählung vom Antichrist" Solowjews. Kl.-8° (X u. 227 S.). Freiburg 1955, Herder. — Das Buch ist eine groß angelegte Aussage über den Antichrist in geschichtstheologischer Schau, die der Verf. angesichts der Solowjewschen Gestalt bietet und mit der er eine vorausgegangene geschichtsphilosophische Studie als Deutung der Dostojewskischen Legende vom Großinquisitor (Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs, Heidelberg 1952, Kerle) weiterführt und vollendet. Das Aufbauschema gibt schon hinreichenden Einblick in die Anlage und Durchführung des Themas. Ein einleitender Abschnitt behandelt die christliche Geschichtsauffassung, weil ja der Antichrist ein geschichtliches Problem ist (17—45); es folgt eine Untersuchung über den antichristlichen Geist (46—82), die antichristliche Tätigkeit (83—125), das antichristliche Reich (126—174). Im letzten Abschnitt wird das Schicksal der Kirche unter der Bedrängnis des Antichrist (175—222) geschildert. Man wird im allgemeinen den Ausführungen des Verf. beipflichten können, wenn auch da und dort ein Fragezeichen oder ein Abstrich gemacht werden muß. Man hat das Empfinden, es sei — vielleicht weil eben Solowjew das sinnbildliche Material liefert — manches sehr apriorisch, Schrift und Tradition würden zu wenig, auf alle Fälle zu wenig wissenschaftlich, ausgewertet. Den eigentlichen wissenschaftlichen Ertrag der Arbeit möchten wir in einer literarischen Feststellung des Verf. erblicken. Während katholische Autoren (so z. B. B. Schultze, Russische Denker, Wien 1950, S. 278—282) immer wieder die Auffassung vertreten, Solowjews Weltanschauung sei eine stete Aufwärtsentwicklung gewesen und habe im wesentlichen nie eine Korrektur erfahren, zeigt Maceina, daß Solowjews letztes Werk („Drei Gespräche" und „Die Erzählung vom Antichrist") „ein Bruch mit dem Früheren, ein Verzicht auf die große Hoffnung, die der Denker beinahe sein ganzes Leben lang hegte" (7) sei; ein Bruch, der sich 1898 ankündigte (S. 3 Anm. 2) und endgültig 1899/1900 in den drei Gesprächen zum Ausdruck kommt; er bekennt sich darin unter Verzicht auf die „Drei-Stadien-Theorie" („integrales Wissen" oder „freie Theosophie", „integrale Gemeinschaft" oder „freie Theokratie", „integrales Schaffen" oder „freie Theurgie"; S. 10) zur geschichtstheologischen Auffassung der Welt- und Menschheitsentwicklung *sub specie venturi Antichristi*, in welcher das Böse „nicht mehr als eine rein natürliche Unzulänglichkeit, sondern als eine tatsächlich widerstrebende und zerstörende Kraft" anerkannt wird. „Die Einschaltung des Antichrist in den historischen Prozeß ist die größe Veränderung, die Solowjew an seinem Geschichtsbild vornimmt" (15). *L.*

Nicolas Corte, Satan, l'adversaire (Je sais — je crois 21). 8° (119 S.). Paris 1956, Librairie Arthème Fayard. — Was zum gestellten Thema gesagt werden kann, ist in dem kleinen Band klar und überzeugend zusammengefaßt: Lehre der Hl. Schrift, der Väter und der Geschichte. Der Grundgedanke, daß alle freien Wesen durch die persönliche Entscheidung zwischen Gut und Böse ihr Heil wirken sollen und daß aus diesem Grund dem Satan ein gewisser Einfluß auf die Geschichte der Menschen gewährt wird, gibt den Ausführungen eine einheitliche Linie. Durch die Schilderung auch neuerer Fälle von Besessenheit und Satanismus werden die theoretischen Überlegungen eindrucksvoll illustriert. Hervorgehoben sei im besonderen der Gedanke, daß die Besessenheit eine Karikatur der Menschwerdung Gottes ist und daß sie gerade als solche in ihrer größeren Häufigkeit zur Zeit Christi verstanden werden kann. Die Vermutung, daß jeder Mensch wie seinen Schutzengel so auch seinen besonderen bösen Geist habe, werden wohl nicht alle Leser mit dem Verf. teilen. Das Büchlein zwingt zum Nachdenken und sei daher bestens empfohlen. *J. Felderer S. J.*

Eugen Walter, Quellen lebendigen Wassers. Von der Fülle der sieben Sakramente. 8° (X u. 366 S.). Freiburg o. J. (1953), Herder. Geb. DM 14.80. — Der Verf. bietet die früher in gesonderten Bändchen erschienenen Abhandlungen über die einzelnen Sakramente nunmehr in einem Band. Dabei wurde die Darstellung der Buße und der Ehe gründlich überarbeitet, die des Priestertums gänzlich neu geformt. Besonders beachtenswert ist die Beleuchtung des Taufgeschehens durch die Mönchsweihe, die Priesterweihe, die eucharistische Wandlung (1—7); die sehr zeitgemäße Besinnung auf das Wesen der Sünde und der Buße (127—153); die biblisch unterbaute Ausführung über das amtlich-kultische und das geistige, persönliche Priestertum, von denen das erstere dem letzteren zu dienen hat (228—236), näher erläutert aus der geheimnisvollen Eigenart des Neuen Bundes, in dem das Reich Gottes schon da ist und doch auch die alte Welt noch da ist (237—241). — Maßgebend bleibt auch in dieser Neubearbeitung das seelsorgliche Interesse und darum das Bestreben, die Sakramente möglichst „ursprungsnahe" zu verstehen, d. h. vor allem Schrift und Väter zu Wort kommen zu lassen. So ergibt sich eine reiche Fülle praktischer Anregungen für die Auswertung der sakramentalen Gnaden im Christenleben. Mit Rücksicht auf einen weiteren Leserkreis wären da und dort (z. B. S. 170. 334) genauere Formulierungen zur Vermeidung von Mißverständnissen wünschenswert. *F. Dander S. J.*

Dominikus M. Gickler O. P., Das „Ja" zum sakramentalen Mysterium (Kirche und Volk, hrsg. von Hieronymus Fenyvessy O. P., Bd. 2). 8° (160 S.). Köln 1955, Amerikanisch-ungarischer Verlag. DM 4.—. — Ausgehend vom Menschenbild der Philosophia perennis und von der Tatsache unserer Erhebung in die Übernatur, zeigt der Verf. unsere Bestimmung auf, durch die Sakramente in, mit und durch Christus zu leben und zu wirken. Die sakramentalen Mysterien verlangen aus ihrem innersten Wesen vom Menschen ein volles „Ja" zu dem, was Christus in ihnen und durch sie wirken will. Wie dies in den einzelnen Sakramenten zu geschehen hat, zeigt der Verf. lichtvoll im Anschluß an Thomas von Aquin. In der Deutung der Firmung betont er mit Recht die christliche Mündigkeit, die Bestimmung zum Laienapostolat, zur Schaffung christlicher Kultur im Raum der Öffentlichkeit; den Firmcharakter betrachtet er nicht als einen neuen Charakter neben dem Taufcharakter, sondern als „eine Vertiefung und Erweiterung des Taufmals" (63). Die Frucht des einzelnen Meßopfers ist nach dem Verf. begrenzt durch die begrenzte Aufnahmsfähigkeit der Empfänger, aber auch durch den Willen Christi (84). Verf. vertritt die Meinung, „an und für sich" solle der Pönitent im Augenblick der Absolution einen Akt der Liebesreue erwecken; sicher aber sei die nach der Beicht geleistete

Genugtuung ein Akt der Liebesreue (111). Für einen weiteren Leserkreis dürfte die Darstellung des Verhältnisses von Gnade und vollkommener Reue (109f) nicht leicht verständlich sein; vielleicht wäre es gut gewesen, in diesem ganzen Abschnitt über die Reue das Wort „Gnade" der Deutlichkeit halber immer mit der näheren Bestimmung „Hilfsgnade" bzw. „heiligmachende Gnade" zu versehen. Die Bemerkung des Verf. (124) bezüglich der bedingten Spendung der Krankenölung bei Zweifel „an der Bußfertigkeit des Kranken" mit Verweis auf CIC c. 942 wäre wohl dahin zu verdeutlichen, daß auch in diesem Falle nur der praktisch damit gegebene Zweifel an der nötigen Intention (nicht aber schon der Zweifel an der nötigen Disposition für den fruchtbaren Empfang) eine bloß bedingte Spendung rechtfertigt. Was der Verf. S. 129 sagt über die Notwendigkeit, die ganze Weihe zu wiederholen, wenn die Überreichung von Kelch und Patene unterblieben wäre, kann für die nach dem 27. April 1948 gespendeten Priesterweihen nicht mehr behauptet werden. Die Gegenüberstellung von „mystisch" und „real" (87. 131f) scheint nicht empfehlenswert; auch der mystische Leib Christi, auch der mystische Christus, auch die mystisch sakramentale Teilnahme am Sterben des Herrn sind wahrhaft reale Wirklichkeiten. — Im ganzen bietet das Buch eine reiche Fülle ausgezeichneter Anregungen, wie der Christ den Sinn der einzelnen Sakramente praktisch im Leben zu bejahen hätte, so daß sie ihre volle Kraft und Fruchtbarkeit entfalten könnten.

D.

Antonio M. Di Monda O. F. M. Conv., La Legge Nuova della libertà secondo S. Tommaso. 8° (XX u. 315 S.). Napoli 1954, Convento S. Lorenzo Maggiore. — In dieser Arbeit, die als Doktordissertation an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg (Schweiz) eingereicht wurde, geht der Verf. aus von der Offenbarung des neutestamentlichen „Gesetzes der Freiheit" in den Evangelien und bei Paulus. Seine Hauptaufgabe aber erblickt er in der spekulativen Erhellung und Rechtfertigung des Begriffes „christliche Freiheit" im Anschluß an Thomas v. Aquin, namentlich an den Abschnitt 1^{a} 2^{ae} q. 106—108. Nach grundsätzlichen Erwägungen über das Gesetz und seine Problematik für den erbsündlich belasteten Menschen, über Freiheit und Liebe in ihrer Wechselbeziehung, wird das ntl. Gesetz in der Sicht des hl. Thomas dargetan als Gesetz der Liebe und darum auch Gesetz der Freiheit. Wohl legt es Verpflichtungen auf. Trotzdem bleibt es Gesetz der Freiheit, nicht nur, weil seine Vorschriften der menschlichen Natur vollkommen entsprechen, sondern vor allem weil es die Gnade des Heiligen Geistes als innere Wirkkraft des Menschen mit sich bringt; übrigens sind die Gebote Anrufe Gottes an uns, mit seiner Gnade die Freiheit der Kinder Gottes zu erringen. Im Liebesgebot aber triumphiert die Freiheit. Als Gesetz der Liebe und der Freiheit gibt das NT auch Räte, die der individuellen Initiative freien Raum belassen. — Bemerkenswert ist die Bewertung der *imperfectio*: Wer im Bereich der Räte einem an ihn individuell ergehenden echten Gnadenruf nicht Folge leistet, sündigt, zwar nicht gegen ein Gesetz, das aus dem Rat ein Gebot machen würde, wohl aber gegen die christliche Klugheit (191—194). Klar wird dargetan, wieso die unter Gelübdeverpflichtung gestellte Beobachtung der evangelischen Räte der christlichen Freiheit keinen Eintrag tut, sondern sie sogar erhöht (198—201). Besonders dankenswert ist die Darstellung und Klärung des Problems der Harmonie eines viele Einzelheiten regelnden Kirchenrechtes mit dem Gesetz der Freiheit (247—286). — Die positiven Folgerungen, die der Verf. aus seiner Untersuchung für die Moraltheologie zieht, sind sicher berechtigt. Nicht einsichtig scheint die negative Folgerung, die gänzliche Ablehnung der Kasuistik und des Probabilismus (293—298). Warum sollte das Bestreben, die sittlichen Mindestforderungen, die der Seelsorger (namentlich als Beichtvater) an den Christen stellen darf und muß, möglichst klar abzugrenzen, nicht passen zum Gesetz

der Liebe und Freiheit, so lange man in der christlichen Unterweisung und in der Seelenführung immer wieder daran erinnert, daß über dieses Mindestmaß hinaus für den Eifer der Liebe das weite Feld der Hochherzigkeit offen steht.

D.

Joseph A. Fischer, Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche. Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte. 1. Bd. Gr.-8° (XXV u. 318 S.). München 1954, Max Hueber. DM 21.80. — Die Eschatologie ist in der modernen Dogmatik etwas stiefmütterlich behandelt worden. Dazu mögen einerseits gewisse Gefahrenmomente beigetragen haben, die mit einer originellen Stellungnahme zu den seit dem Mittelalter festgefrorenen Lehrauffassungen verbunden sind. Andererseits liegen zu wenig kritisch gearbeitete Monographien über die Anschauungen der Patristik vor. Deshalb wird gerade der Dogmatiker jede sorgfältig geführte Untersuchung über eschatologische Themen der Väterzeit mit Dank aufnehmen. Der erste von F. veröffentlichte Band entspricht den Erwartungen, mit denen man eine derartige Arbeit zur Hand nimmt. Quellen und einschlägige Literatur sind restlos ausgebeutet worden. Zur Behandlung kommen das Ereignis des Todes (S. 13—142) und der Zustand der Seele zwischen Tod und Auferstehung (S. 143 bis 315). Auf diese Frage wird die christliche Literatur untersucht, die bis an die Toleranzedikte der Jahre 311—313 heranreicht. Diese Zeit ist vom Verf. mit Recht als eine Grenzscheide angesehen worden, weil die vorhergehenden Jahrhunderte im Gegensatz zu den folgenden ihre ganz eigenartige christliche Situation besaßen durch die weit verbreitete Erwartung der baldigen Parusie, den ethischen Schwung, die Martyrien und den Kampf gegen heidnische und häretische Todesvorstellungen. F. bringt das Gewoge der Meinungen, die anfänglich von alttestamentlich-jüdischen und hellenistischen Vorstellungen belastet waren, nach Strömungen geordnet, klar zum Ausdruck. Schon hier in der frühchristlichen Literatur finden sich die Elemente zum Ausbau einer Theologie des Todes, die in den Schulbüchern meist zu kurz kommt. Die griechisch-christlichen Vorstellungen von der Seelenreise werden in Zukunft wahrscheinlich größeres Interesse beanspruchen, nachdem Yves Congar sie als Unterlage für eine fortgeschrittenere Lehre von der jenseitigen Läuterung benützt hat (Das Fegfeuer: Das Mysterium des Todes, Frankfurt a. M. 1955, S. 241ff).

E. Gutwenger S. J.

Katechetik und Homiletik

Astrik L. Gabriel, Student life in Ave Maria College, Medieval Paris (Publications in Mediaeval Studies 14). 8° (XV u. 460 S.). Notre Dame (Ind.) 1955. University Press. Geb. $ 6.75. — Hier wird mit dem Aufgebot höchster wissenschaftlicher Akribie aus reichlich fließenden archivalischen Quellen (Textausgabe von 25 Urkunden: S. 257—420) und unter Heranziehung einer vielfältigen stadt- und schulgeschichtlichen Literatur ein kleines, aber interessantes Stück Schülerleben aus dem Paris des 14. Jh. dargeboten. Es handelt sich um ein Kolleg, das für nur sechs Scholaren und zwei *beneficiarii* (Alumnen geringeren Rechtes) im Alter von acht bis sechzehn Jahren gestiftet war. Dank der juristischen Umständlichkeit des Stifters und seiner Nachfolger ließ sich ein genaues Bild der baulichen Anlage, des Inventars, der Organisation des Kollegs und einigermaßen auch der Lebensordnung der Zöglinge gewinnen, die hier durch einen Magister, dem ein Kaplan beigegeben ist, Unterricht vor allem in Grammatik und Logik erhalten. Das religiöse Leben ist aufgebaut auf das Kleine Marianische Offizium und das Totenoffizium, die täglich verrichtet werden, und auf die Verehrung der acht den Stiftungsplätzen entsprechenden Patrone, die sich in der Zeit der acht O-Antiphonen nahezu zu einem dramatischen Spiel steigert (175ff).

Ein anderer Höhepunkt ist die österliche Wallfahrt zu den 44 Kirchen von Paris. Die Schüler beichten jeden Samstag; von der Kommunion ist nicht die Rede; auch die Messe erscheint nur am Rande (vgl. immerhin Stat. n. 149, S. 373). Zu den grundlegenden Gebetsübungen gehören weiter die sieben Bußpsalmen mit der Litanei, die den Hauptinhalt eines kleinen Gebetbuches bilden, das jeder am Gürtel mit sich trägt. Auch der vollständige Psalter war an bestimmten Tagen gemeinsam zu beten; dafür waren in der Kapelle in mehreren Exemplaren angekettete Texte vorhanden. Liturgische Frömmigkeit mit allen Schwächen des späten Mittelalters! Doch wird sie ergänzt durch eine eindrucksvolle karitative Betätigung der Zöglinge (160ff). *J. A. Jungmann S. J.*

Clemens Drees, Der Christenspiegel des Dietrich Kolde von Münster (Franziskan. Forschungen, 9. Heft). 8° (95 u. 379 S.). Werl i. Westf. 1954, Dietrich-Coelde-Verlag. — Dieses in flämischer Sprache geschriebene Erbauungsbuch aus dem Ende des 15. Jh. hat den bekannten westfälischen Franziskanerprediger D. K. zum Verfasser. Es wurde nun unter dem eben genannten Titel neuerdings herausgegeben, und zwar in mehrfacher Fassung: zunächst (S. 5—27) bietet der Herausgeber nach einer Vorlage vom Jahre 1470 den ersten, kurzgefaßten Entwurf dieses Werkes (vom Herausgeber als „Vorläufer" bezeichnet), sodann (S. 29—372) den Christenspiegel selbst in seiner endgültigen Gestalt. Da unter den 33 noch vorhandenen Ausgaben dieses Werkes deutlich zwei verschiedene Textgruppen festgestellt werden konnten, wurde von jeder der beiden je ein Vertreter ausgewählt und abgedruckt. So enthalten die ungeraden Seiten des vorliegendes Buches einen Text vom Jahre 1499 (der zugleich dem Urtext am nächsten kommt), während wir auf den geraden Seiten einen Paralleltext finden, der nach einer Vorlage vom Jahre 1486 gearbeitet ist. Die gesamte Ausgabe wurde mit bewundernswerter Sorgfalt hergestellt und es ist nur zu bedauern, daß wir außer dem Werk von Moufang (Katholische Katechismen des sechzehnten Jahrhunderts, Mainz 1881, S. I—L) keine wirklich zuverlässige deutsche Übersetzung des Christenspiegels haben. Koldes Büchlein, das uns einen guten Einblick gewährt sowohl in die Frömmigkeit wie in die Art der religiösen Unterweisung der damaligen Zeit, hätte eine solche Übersetzung verdient. Für D., der die niederländische Ausgabe dieses Werkes so mustergültig besorgt hat, würde diese Arbeit keine allzu große Mühe mehr bedeuten. *W. Croce S. J.*

Rudolf Padberg, Erasmus als Katechet (Unters. z. Theologie d. Seelsorge, Bd. IX). 8° (XI u. 168 S.). Freiburg 1956, Herder. DM 10.—. — Daß Erasmus von Rotterdam einen Katechismus verfaßt hat, der eine Erklärung der alten katechetischen Grundformeln (Glaubensbekenntnis, Dekalog, Vaterunser) enthält, ist einigermaßen bekannt. Daß aber auch das kleine, in eleganten Hexametern geschriebene Lehrgedicht „Christiani hominis institutum" eine Art Katechismus darstellt und für den Gebrauch in der Schule bestimmt war, wurde bisher kaum einmal beachtet. Der Verf. entreißt nun auch dieses kleine Werk der Vergessenheit und macht beide Erasmische Schriften zum Gegenstand der vorliegenden eingehenden Untersuchung. Zunächst ergibt sich, daß das Bild dieses großen, aber vielen verdächtig gewordenen Humanisten weitgehend korrigiert werden muß. Die genannten Werke zeigen, daß Erasmus ganz auf dem Boden der katholischen Lehre stand. Selbst sein Kirchenbegriff, der gewiß stark pneumatisch gefaßt war und die hierarchische Struktur der Kirche etwas zurücktreten ließ, bleibt noch völlig orthodox. Dem Katechetiker fällt auf, daß die Anordnung des Lehrgutes in den beiden Katechismen einer Konzeption entstammt, die wir vor Erasmus nur noch bei Thomas von Aquin finden, den Zeitgenossen des Erasmus aber fremd geworden war. Die Sakramente werden nicht, wie es sonst im 15. Jh. üblich wurde, als ein Stück für sich behandelt.

Erasmus nimmt sie in das Symbolum hinein und spricht von ihnen im Zusammenhang mit der *communio sanctorum*; denn er zählt sie — ganz wie Thomas — zu den *sancta*, die die Kirche schaffen und die die Kirche austeilt. Dem Glaubensbekenntnis, welches von den Taten Gottes redet, fügt sich dann die Sittenlehre organisch an. Sie bildet die Antwort des Menschen auf den Anruf Gottes und wird im Gebot der Liebe (die Erasmus in Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe aufgliedert) zusammengefaßt. So fügt sich für Erasmus das christliche Glaubensgut zu einem geschlossenen Ganzen und es ist schade, daß dieses Verständnis der Folgezeit wieder verloren ging. Der Aufbau des Katechismus bei Petrus Canisius reicht an den Erasmischen bei weitem nicht heran. Für die Geschichte der Katechese wurde mit dieser Einsicht ein Beitrag geleistet, für den wir dem Verf. dankbar sind. *C.*

Leopold Lentner, Katechetik und Religionsunterricht in Österreich. I. Bd.: Katechetik als Universitätsdisziplin in der Zeit der Aufklärung. 8° (374 S.). Innsbruck 1955, Tyrolia. — Es ist nicht leicht, die Geschichte der Katechetik in einer Periode, in der so viele verschiedene Kräfte zusammenwirken wie in der Zeit der Aufklärung, darzustellen. Dem Verf. ist dieser Versuch dennoch gelungen, wenn auch die Fülle von Material, das in verhältnismäßig rohem Zustand vor uns ausgebreitet wird, die Lektüre ein wenig erschwert. Die wesentlichen Linien werden sichtbar: Der Geist des Rationalismus, verbunden mit einer extremen Anthropozentrik, haben dazu geführt, das Offenbarungsgut ausschließlich in den Dienst der Moral, besser gesagt: in den Dienst einer äußerst bürgerlichen natürlichen Ethik zu stellen. Die Einflußnahme des Staates, die sich nicht nur auf die Besetzung der Lehrkanzeln, sondern auch auf die Ausarbeitung der Studienpläne und die Genehmigung der theologischen Lehrbücher erstreckte, hat das Ihrige dazu beigetragen, der Katechetik möglichst lange diese Eigenart zu bewahren. Trotzdem war sehr bald auch eine gesunde Gegenströmung zu spüren. Männer wie Denis, Horvath, Klüpfel und I. M. Schmidt suchten der Katechetik eine ausgesprochen theologische Begründung zu geben. Bei J. Frint kann der Verf. deutlich einen Wandel feststellen. Anfangs noch stark von aufklärerischen Ideen erfüllt, fordert er bald die unverkürzte Verkündigung des gesamten Glaubensgutes und die Rückbesinnung auf die Hl. Schrift, die wichtigste Quelle der göttlichen Offenbarung. Aug. Gruber, Galura und Ziegler führen diese Gedanken fort, so daß zur Zeit des Konkordates vom Jahre 1855, welches der Kirche die gebührende Freiheit wiedergab, wenigstens ein vorläufiger Sieg errungen war. Der Verf. sieht in dem Ringen um die theologische Grundlegung der Katechetik wie um den Anschluß an die Hl. Schrift zugleich das spezifische Anliegen der Wiener katechetischen Schule. Somit erscheinen die heutigen Bemühungen um eine Erneuerung der Katechese nur als organische Weiterführung einer alten, bodenständigen Tradition. *C.*

Franz Hadriga, Die religiöse Erziehung. Psychologisch-pädagogische Grundfragen für Eltern und Religionslehrer. 8° (383 S.). Innsbruck 1954, Tyrolia. S 78.—. — Der Verf. weiß, daß im Verständnis der jugendlichen Eigenart die Grundvoraussetzung jedes erzieherischen Erfolges liegt. Er untersucht daher im vorliegenden Werk zunächst die allgemeinmenschliche Struktur der Seele, sodann — in einem zweiten Teil — die Entwicklung des jungen Menschen während der verschiedenen Altersstufen; schließlich wird noch eine jugendliche Charakterkunde unter Berücksichtigung der gangbarsten Typologien geboten. Die Folgerungen, zu denen H. gelangt, sind nicht gerade neu. Die Bedeutung der Anschauung, des Interesses, der Apperzeptionsfähigkeit, des Werterlebnisses, der Motivbildung und der Gefühle ist auch schon früher erkannt worden. Die Art jedoch, wie der Verf. diese Forderungen von der Wissenschaft her unterbaut, gibt ihnen erst ihr volles Gewicht. Wichtige Zusammenhänge

werden sichtbar. Selbst für anscheinend geringfügige Dinge wie Notengebung, Einprägung des Gedächtnisstoffes, Disziplin werden aufschlußreiche Einsichten geboten. Da die einzelnen Erkenntnisse vor allem auf den Unterricht in der Schule angewandt werden, wird der Katechet dieses kleine Handbuch der praktischen Psychologie nicht übergehen können. *C.*

Rudolf Peil, Katechetik. 8° (256 S.). Düsseldorf 1955, Patmosverlag. — Nach einem kurzen Abriß der allgemeinen Katechetik behandelt der Verf. den Religionsunterricht in den Unter- und Oberklassen der Volksschule, den Bibelunterricht und schließlich die katechetische Unterweisung an den Berufs- und Sonderschulen. Die Anleitungen sind vom Gedanken getragen, daß der religiöse Erzieher nicht der Gefahr erliegen darf, die einzelnen Stufen in der Entwicklung des Jugendlichen nur als Durchgangsstadien ohne selbständige Bedeutung anzusehen; die Kinder müssen vielmehr in jedem Alter zu einem zwar stufengemäßen, aber durchaus echten und lebendigen Verhältnis zu Gott geführt werden. Diesem Ziel zu dienen hat der Verf. alles zu verwerten gesucht, was die Erfahrung sowohl wie auch die neuere Psychologie und Methodik an Ergebnissen zu bieten hat. Dabei überrascht es allerdings, daß er die texterklärende Methode, die man in den letzten Jahrzehnten doch zu überwinden bemüht war, nun plötzlich wieder ebenbürtig neben die textentwickelnde Methode stellt (69. 151f). Auch die Auffassung, daß Franz Neumayr mit seinem Schema *propositio, expositio* und *applicatio* schon „zehn Jahre vor der Geburt Herbarts" die Herbart-Zillerschen Formalstufen vorweggenommen habe (27), wird man schwerlich teilen können (Neumayr erklärt doch ausdrücklich: *propositio consistit in tribus aut quattuor quaestionibus et fit a solo catechista!*). Der Beitrag über den Kindergarten als Vorstufe der religiösen Erziehung ist zu begrüßen, nur mit dem Maß an Heilsgeschichte, das hier den Kindern zugemutet wird, kann man weniger einverstanden sein. Die Kindergärtnerinnen sollten es einmal erleben, mit was für schiefen Begriffen belastet die Schüler aus dem Kindergarten in die Schule überstellt werden und wie schwer es dem Katecheten dann oft fällt, diese irrigen Vorstellungen zu korrigieren. Die Beispiele, welche L. Raskin S. 83 selbst anführt, sind nicht einmal die schlimmsten. Besonders dankbar wird der Leser dieses Buches für die zahlreichen Unterrichtsbeispiele sein, mit denen die Theorie gleich für die Praxis verwertbar gemacht wird. Auch daß der Behandlung der Sonderschulen, besonders der Hilfsschule, die sonst sehr leicht zu kurz kommt, ein verhältnismäßig breiter Raum gewährt wird, ist äußerst anerkennenswert. *C.*

Rudolf Peil, Handreichung zur Katechese mit dem neuen Katechismus (Schriften z. katech. Unterweisung, Bd. 2). 8° (154 S.). Düsseldorf 1956, Patmosverlag. DM 6.80. — Dieses Werk will weder ein Kommentar noch ein Handbuch sein. Es ist nur als Behelf gedacht, der es dem vielbeschäftigten Seelsorger ermöglicht, in verhältnismäßig kurzer Zeit den Religionsunterricht vorzubereiten. Der Verf. verzichtet daher auf jede Bereitstellung von Material, das über den Katechismustext hinausgeht. Es werden im Gegenteil aus jedem Lehrstück nur die wesentlichsten Gedanken herausgehoben und in eine logisch konsequente und zugleich didaktisch geschickte Ordnung gebracht. Das Buch enthält also nur Lektionsschemata zu den einzelnen Lehrstücken des Katechismus. Diese werden allerdings in zweifacher Ausführung geboten. Die Skizzen, die der Verf. im 1. Kapitel vorlegt, halten sich an das Schema der textentwickelnden Methode, während die Skizzen des 2. Kapitels zeigen sollen, wie sich der neue Katechismus im Arbeitsunterricht verwerten läßt. In den letzten zwei Kapiteln schließlich stellt der Verf. verschiedene Themen und Themengruppen aus dem Religions- und Profanunterricht zusammen und verweist dabei auf passende Texte des Katechismus. So kann dieser auch in einem Unter-

richt, der nicht der Ordnung des Katechismus, sondern seiner eigenen Systematik folgt, Verwendung finden. Katecheten, besonders Laienkatecheten, werden gern nach dieser Hilfe greifen. *C.*

Alfred Barth, Katechetisches Handbuch zum katholischen Katechismus. I. Bd.: Von Gott und unserer Erlösung. 8° (598 S.); II. Bd., 1. Halbbd.: Von der Kirche. 8° (255 S.). Stuttgart 1955 u. 1956, Schwabenverlag. — Es ist zwar ein Wagnis, neben dem Handbuch zum katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands, das von F. Schreibmayr und K. Tilmann in mustergültiger Weise herausgegeben wird (1. Bd.: Freiburg 1956, Herder), noch einen zweiten derartigen Kommentar zum neuen Katechismus erscheinen zu lassen, aber dem Verf. des vorliegenden Werkes ist dieses Wagnis gelungen. Es ist nicht weniger sorgfältig gearbeitet als das eben genannte Handbuch und steht auch an theologischer Tiefe wie an didaktischem Können keineswegs hinter seinem Konkurrenten zurück. Zu seinem Eigengut aber gehört es, daß es eine Fülle von Material zu bieten hat, mehr als im Katechismus zu finden ist und auch mehr, als das Handbuch von Schreibmayr-Tilmann aufweisen kann. Das gibt dem Katecheten die Möglichkeit, auszuwählen und den Unterricht abwechslungsreich zu gestalten. Die Beispiele, welche der Verf. jedem Lehrstück in reichlicher Zahl hinzufügt, sind treffend und echt. Die Lehrstücke werden regelmäßig auf zwei, manchmal auch auf drei und mehr Katechesen aufgeteilt. Die Katechesen selbst halten sich an die übliche, schon durch den Katechismus vorgegebene Schema: Anschauung – Erarbeitung — Anwendung. Im Text werden diese Stufen allerdings nicht eigens benannt (im Gegensatz zu Schreibmayr-Tilman; B. zieht die Bezeichnung durch fortlaufende Numerierung vor), vielleicht um anzudeuten, daß man sich auch an dieses Schema nicht sklavisch binden soll. Der Verf. vertritt überhaupt den Grundsatz weitgehender Freiheit und möglichst großer Abwechslung. Im theoretischen Teil am Beginn des ersten Bandes nennt er nicht weniger als sieben verschiedene Methoden (19ff). Wenn sie auch — wie man bei näherem Zusehen bald erkennen kann — nichts anderes als Abarten der textentwickelnden bzw. der arbeitsunterrichtlichen Methode sind, so geben sie dem Katecheten doch wertvolle Anregungen zu einem lebendigen, fruchtbaren Unterricht. *C.*

Josef Goldbrunner, Katechismusunterricht mit dem Werkheft. 1. Teil: Von Gott und unserer Erlösung. — 2. Teil: Von der Kirche und den Sakramenten. — 3. Teil: Vom Leben nach den Geboten und von den letzten Dingen. Kl.-8° (108, 113 u. 126 S.). München 1956, Kösel. — Der Verf. hat schon mit dem Büchlein „Sakramentenunterricht mit dem Werkheft" (München 1953) großen Anklang gefunden. Von der gleichen Art wie dieses erste Werk sind nun auch die vorliegenden drei Bändchen. Sie stellen zugleich einen vollständigen Kommentar zum neuen Katechismus dar. Der Arbeitsschulgedanke wird hier so verwertet, daß der Verf. von irgendwelchen konkreten Gegebenheiten auszugehen sucht und die Ergebnisse (die letztlich mit den Merksätzen des Katechismus identisch sind) durch gemeinsame Denkarbeit der Schüler finden läßt. Die einzelnen Schritte dieses Denkvorganges werden zeichnerisch festgehalten. Diese Skizzen, die dem Text ebenfalls beigegeben wurden, sind nicht nur originell, sondern auch leicht nachzuzeichnen. Der Anschluß an die Lehrstücke des Katechismus bleibt weitgehend gewahrt, wenn auch der Verf. zunächst einmal nur die wesentlichsten Kerngedanken herausgreift. Die übrigen Elemente, die wir im Katechismus finden, können immer noch — sei es zur Vertiefung oder zur Ergänzung — dem eigentlichen Kern des Lehrstückes beigegeben werden. So stellen diese Katechesen Musterbeispiele einer freien und doch getreuen Handhabung des neuen Katechismus dar. Auf alle Fälle sind sie eine gute Hilfe, den Unterricht lebendig zu gestalten und die Mitarbeit der Schüler zu sichern. *C.*

Nikolaus Faßbinder, Methodisches Handbuch zur Kleinen katholischen Schulbibel von Ecker. Neu bearb. v. H. Faßbinder, M. Pick u. P. Rausch. I. Bd.: Methodisches Hilfsbuch für den gesamten katholischen Religionsunterricht in den ersten zwei Jahren der Volksschule. 5. Aufl. 8° (272 S.); II. Bd.: Methodisches Handbuch zur Kleinen katholischen Schulbibel von Ecker für den Unterricht im 3. u. 4. Jahr der Volksschule. 4. Aufl. 8° (240 S.). Düsseldorf 1955 u. 1956, Patmosverlag. — Dieses Werk, das im Jahre 1926 zum ersten Mal erschienen ist, liegt nun in fünfter, merklich erweiterter Auflage vor. Die Erweiterungen wurden durch die neuen Forderungen des Fuldaer Lehrplans bedingt und betreffen vor allem das methodische Hilfsbuch, welches gegenüber der 1. Aufl. um 21 Katechesen bereichert worden ist. Sie kamen einer gründlicheren Behandlung der Hl. Messe zugute. Auch einige Lieder, welche die frühere Auflage noch nicht enthielt, werden nun katechetisch behandelt. An der Anlage der Katechese hat sich nichts geändert. Sie schreitet nach den üblichen Stufen der textentwickelnden Methode voran: Vorbereitung, Darbietung, gedankliche und praktische Auswertung, Übung. Dabei wird freilich hervorgehoben, daß nicht in jeder Lektion alle fünf Stufen (bzw. „Arbeitskreise") vorhanden sein müssen. In den ersten beiden Volksschuljahren werden sie grundsätzlich auf drei Glieder reduziert. Auch in sprachlicher Hinsicht ist das Werk unverändert geblieben. In manchen Punkten ist das bedauerlich. Daß z. B. unschamhafte Handlungen noch immer als unkeusch bezeichnet werden (I, 197), sollte nicht vorkommen. Im übrigen freilich zeigt die Sprache eine Anschaulichkeit und Kindertümlichkeit, die nicht so leicht überboten werden kann. Für den Katecheten stellen diese Bände einen wertvollen Behelf dar, der ihm den Bibelunterricht bedeutend erleichtert. *C.*

Joseph Solzbacher, Das Lied in der katechetischen Unterweisung (Schriften z. katech. Unterweisung, Bd. 2). 8° (180 S.). Düsseldorf 1956, Patmosverlag. DM 7.80. — Wir werden dem Verf. recht geben müssen, wenn er sagt: „Dem Musischen gebührt ein breiter Raum in der Pädagogik." Auch in der religiösen Erziehung hat das Lied seine Aufgabe. Wie sie erfüllt werden kann, zeigt der Verf. in der genannten Schrift. Nach einer knappen theoretischen Einführung bietet er mehrere praktische Hinweise über Erlernung und Verwendung des Liedes in der Katechese, beim Gottesdienst und im gesamten Leben der Pfarrgemeinde. In einem dritten Teil sucht er den Sinngehalt einzelner Lieder zu erschließen. Das geschieht mit viel Geschick und tiefem dogmatischen Verständnis. Da er für diese Sinndeutung 47 sehr bekannte Lieder auswählt (alle aus den Einheitsliedern), werden seine Anregungen vielen Katecheten und Seelsorgern sehr willkommen sein. Wie man das Lied auch zum Gegenstand seiner Predigt machen kann, zeigt die Christkönigspredigt auf S. 65ff. Sie ist eine schöne Erklärung des Liedes „Macht weit die Pforten in der Welt". *C.*

Wilhelm Hünermann, Wir haben seine Herrlichkeit gesehen. Gr.-8° (473 S. u. 2 Karten). Innsbruck 1956, Tyrolia. — Der Verf. ist der bekannte Jugendschriftsteller. Auch das Leben Jesu, das er hier vorlegt, ist für die Jugend und mit echt jugendlicher Lebendigkeit geschrieben. Daß er die Lücken, welche der Bericht der Evangelien noch läßt, auszufüllen sucht, gehört zum Recht des Erzählers. Ob er dabei auch immer das Richtige trifft (z. B. bei der Vorgeschichte der Geburt Jesu), ist eine müßige Frage. Er ist jedenfalls bemüht, der Phantasie Zügel anzulegen und halbwegs gesicherte Ergebnisse der exegetischen Wissenschaft zu verwerten. Die Worte des Herrn werden manchmal kompiliert, aber immer schriftgetreu wiedergegeben. Sie sind auch drucktechnisch (durch Einrücken) vom übrigen Text abgehoben, auf Angabe ihrer Fundorte wurde — leider — verzichtet. Jugendseelsorgern kann dieses Buch als Beispiel lebendiger und doch getreuer Schilderung biblischer Ereignisse dienen. *C.*

Wilhelm Hünermann, Geschichte des Gottesreiches, I. Bd.: Das purpurne Segel. Gr.-8° (263 S.). Luzern 1956, Rexverlag. sFr 12.—. — Nachdem der Verf. in den beiden Büchern „Bündnis mit Gott" (Innsbruck 1955) und „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen" (Innsbruck 1956) die Geschichte des Alten Bundes und das Leben Jesu dargestellt hat, beginnt er mit dem vorliegenden Band auch die Geschichte der Kirche zu erzählen. Der erste Teil behandelt in sieben kurzen Bildern die Zeit der Apostel, darauf folgt ein Abschnitt über Kampf und Sieg der Kirche unter den römischen Cäsaren, im dritten Teil endlich schildert der Verf. Schicksal und Wirken der Kirche während der Stürme der Völkerwanderung. Mit dem Bündnis zwischen Pippin und Stephan II. schließt der erste Band dieses neuen Werkes ab. Für den Kirchengeschichtsunterricht eine willkommene Hilfe. *C.*

Franz Jantsch, Verkündet das Evangelium. 8° (278 S.). Innsbruck 1956, Tyrolia. — Der Verf. mag recht haben, wenn er die heutige Predigtkrise vor allem darauf zurückführt, daß die übliche Verkündigung hinter der Entwicklung des Zeitgeistes stark zurückgeblieben ist. Viele Fragen, die den Menschen heute quälen, werden vom Prediger nicht einmal erkannt, geschweige denn gelöst. Dementsprechend sucht der Verf. in den vorliegenden Predigten eine Auseinandersetzung anzubahnen zwischen den Problemen der Zeit und der Welt des Christentums. Als Quelle dient ihm die Hl. Schrift, aus der er für alle Sonn- und Festtage irgendwelche Perikopen auswählt. Er durchbricht dabei die herkömmliche Perikopenordnung und sucht andere, zur Festzeit passende Texte aus. Die Behandlung des Schriftwortes ist durchwegs lebendig und zeitgemäß. Manchmal freilich bleibt sie stark an der Oberfläche. Es wirkt z. B. unbefriedigend, wenn der Verf. vom Ölbergleiden spricht, aber auch nicht im geringsten auf seine theologische Bedeutung eingeht (92 ff). Auch für die Unauflöslichkeit der Ehe sucht man tiefere Begründungen, als sie vom Verf. angegeben werden (37 ff). Man möchte meinen, daß sich Aktualität der Predigt und theologische Tiefe nicht ausschließen müßten. Ein Dauererfolg ist doch erst dann gewährleistet, wenn die Not des Lebens aus der Tiefe der christlichen Mysterien gedeutet wird. *C.*

Gustav Gerbert, Werkbuch der Kanzelarbeit. I. Bd.: Grundsätzliches. 8° (144 S.); II. Bd.: Der Weihnachtsfestkreis. 8° (221 S.). Innsbruck 1955 u. 1956, Tyrolia. — Der Verf. betont ausdrücklich, daß hier nicht der Wissenschaftler sondern der Praktiker zum Wort kommen will (I, 14). Es wäre daher ungerecht, wollte man ihm den spürbaren Mangel an Systematik und klar durchdachten Prinzipien zum Vorwurf machen. Es sollen hier vor allem Ratschläge gegeben werden, die aus langer, praktischer Erfahrung erwachsen sind. Das ist kein Nachteil, besonders da der Verf. auf Grund seiner Predigttätigkeit zu Einsichten gelangt ist, die auch jeder Theoretiker unterschreiben muß: Die Forderung z. B., daß die Predigt neben einem moralischen Teil auch einen dogmatischen enthalten müsse, oder die Auffassung, daß womöglich jede Predigt in irgendeiner Weise zu einem gläubigen Sakramentenempfang anleiten sollte, entspricht einem echten Anliegen. Etwas enttäuschend wirkt freilich im zweiten Band die konkrete Durchführung der im ersten Teil dargelegten Prinzipien. Die hier dargebotenen Predigtskizzen sind etwas dürftig und die Predigtvorlagen zeigen überraschend wenig dogmatischen Gehalt. Als Beispiel sei nur die Behandlung der Erbsünde erwähnt, auf die der Verf. in einer Vorlage zum ersten Adventsonntag und zum Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariens zu sprechen kommt. Im ersten Fall verzichtet er auf eine Erklärung der Erbsünde ganz (S. 20), obwohl man sie hier unwillkürlich erwarten würde; im zweiten Fall (S. 42) erklärt er sie auf eine Weise, daß sie für einen Nicht-Theologen als mit der Begierlichkeit identisch erscheinen muß. Dem Prediger, der dieses Werk

benützt, dürfte es freilich nicht schwer fallen, solche Mängel auszugleichen und so wird er immerhin manche Anregung darin finden. *C.*

Jakob Brummet, Das über alles ragende Zeichen. 8° (124 S.). Innsbruck 1956, Tyrolia. S 38.—. — Der vorliegende Band enthält drei Predigtzyklen für die Fastenzeit. Sie haben zum Inhalt folgende Themen: die Passion damals und heute; die Nöte der Gegenwart im Lichte der Passion; die heiligen Sakramente in ihrer Beziehung zur Passion. Während die erste Predigtreihe vorwiegend im Betrachtungsstil gehalten ist, werden in den beiden anderen bestimmte Einzelprobleme aufgeworfen und zu lösen versucht. In der Art der Behandlung würde gewiß mancher mehr Gründlichkeit hinsichtlich der gedanklichen Verarbeitung der aufgegriffenen Fragen wünschen, an Anchaulichkeit jedoch, Volkstümlichkeit und Echtheit der Empfindung stellen diese Predigten ein Musterbeispiel dar. *C.*

Constantin Pohlmann, Kanzel und Ritiro. Der Volksmissionar Leonhard von Portomaurizio (Franziskanische Forschungen, 12. Heft). 8° (XIII u. 244 S.). Werl i. Westf. 1955, Dietrich-Coelde-Verlag. DM 14.—. — Das vorliegende Werk gibt uns einen guten Einblick sowohl in die Persönlichkeit wie in die Arbeitsweise Leonhards v. P., eines der bedeutendsten Volksmissionäre Italiens während der ersten Hälfte des 18. Jh. Seine Art zu predigen ist zwar nicht in jeder Hinsicht vorbildlich, am wenigsten im starken Überwiegen der Moral und in der geringen Verwertung der Hl. Schrift. Trotzdem ist es auch für uns noch interessant, die Gestalt eines Predigers vor uns zu sehen, der noch ganz aus dem Geist des Barocks heraus lebt und von der kühleren Art des beginnenden Klassizismus noch wenig in sich aufgenommen hat. Der Verf. ist bemüht, ihn aus seiner Zeit heraus zu verstehen, ohne deswegen für seine Schwächen blind zu sein. Als bleibend sieht er seine Liebe zur Sammlung an; sie hat seiner Persönlichkeit das Gepräge und seiner Predigt den Erfolg gegeben. So erklärt sich auch der Titel dieses Buches: Kanzel und Ritiro. *C.*

Heinz Schürmann, Worte des Herrn. 12° (410 S.). Leipzig 1955, St.-Benno-Verlag. — Der Verf. legt den synoptischen Redestoff thematisch geordnet vor und erklärt die Einzelworte durch kurze Auslegungen. Der Inhalt ist Redestoff, es fehlt somit der Erzählungsstoff, also die Berichte über Taten und Wunder Jesu. Und auch beim Redestoff sind zwei Einschränkungen vorgenommen: es fehlen die großen johanneischen Reden und es fehlen jene Herrenworte, die unlösbar mit Tatberichten verbunden sind. Es wird somit nur ein Teil der Worte Jesu gegeben. Nach den Ergebnissen der Literar- und Formgeschichte werden die Logia in der Weise hörbar, wie sie im Gedächtnis der Urkirche lebendig waren und zuerst mündlich überliefert und dann von den Evangelisten schriftlich festgehalten wurden. Die Synoptiker haben diese Worte des Herrn teilweise zu einem geordneten Ganzen komponiert, etwa in der Bergpredigt, der Parabelrede usw. Der Verf. löst in diesem Büchlein diese Kompositionen auf und ordnet die Logia äußerlich und innerlich so, daß das zentrale Thema der Verkündigung Jesu den Rahmen bildet, in den alles eingefügt wird: die Botschaft vom Königtum Gottes, und zwar als Herrschaft und als Reich Gottes. Diese Ordnung in 25 Themen als Unterteilung des Zentralismus gibt dem Ganzen eine eindrucksvolle Geschlossenheit, hat aber naturgemäß doch auch etwas Willkürliches an sich. Es ist außerdem festzuhalten, daß auch die Komposition der einzelnen Evangelisten ein Werk der Inspiration ist, was man von jedem anderen Aufbau nicht sagen kann. Im Buch des Verf. sind die Herrenworte durch eigenen Druck und eigene Farbe besonders hervorgehoben. Die kurzen Erklärungen, die beigefügt werden, wollen nicht eine theologische Auswertung bieten, noch auch eine religiöse Fruchtbarmachung, sondern ganz einfach jeweils den Zusammenhang mit dem Hauptthema aufzeigen und so den Kern-

gedanken herausschälen. Wenn man bei der Benützung des Buches, sei es in privater Schriftlesung oder in Kreisen und Gruppen, sich bewußt bleibt, daß man eben nur einen Teil der Worte des Herrn vor sich hat und daß schließlich die Ergebnisse der Formgeschichte noch keineswegs eindeutig gesichert sind, daß man sich also gegenüber der Auswahl und vor allem auch der Ausscheidung ein eigenes Urteil wahren darf und muß, so kann das sorgfältig gearbeitete Buch eine wertvolle Hilfe sein. Es wird vor allem das Verlangen wecken, die Evangelien so zu lesen, wie sie von den inspirierten Verfassern geschrieben wurden und darüber hinaus das ganze Neue Testament, ja wieder die ganze Bibel zu lesen, die nach Gottes Plan durch das Wirken des Heiligen Geistes, trotz der Vielheit der Bücher, eine tiefsinnige und in ihrer Größe immer wieder überwältigende Einheit bildet. Dieses Verlangen nach der ganzen Bibel entspricht auch der Absicht und dem Wunsch des gelehrten Verfassers. *R. Gutzwiller S. J.*

Sozialwissenschaft

Dietrich von Hildebrand, Christian Ethics. Gr.-8° (470 S.). New York 1953, McKay. $ 6.—. — Dieses Werk des bekannten Philosophen an der Fordham University ist ein tiefgründiger Beitrag zur Metaphysik des sittlichen Wertes. Es ist geschrieben in klarer Frontstellung gegen den ethischen Relativismus und Subjektivismus, insbesondere in der modernen Form der Situationsethik. Darum ist der 1. Teil dem Wertbegriff als einer objektiven und letzten Seinskategorie gewidmet. Nach dieser allgemeinen wertphilosophischen Grundlegung behandelt der 2. Teil den sittlichen Wert im besonderen in den Kapiteln Wert und Sittlichkeit, Freiheit, Quellen des sittlich Guten, Wurzeln des sittlich Bösen. Gerade der letzte Abschnitt enthält eine ausgezeichnete Darstellung der Grundlagen der Tugend und des Lasters in der menschlichen Person. Neuartig wirkt auch die Darstellung der Beziehung zwischen natürlicher und christlicher Ethik, die der Verf. keineswegs trennt, sondern verbindet, indem er die christliche Ethik als die philosophische Untersuchung der Gesamtheit der Sittlichkeit bezeichnet, also sowohl der natürlichen als auch der von Christus verkörperten und vom Heiligen nachgelebten Erfüllung und Vollendung der natürlichen Sittlichkeit. H. führt als spezifische Merkmale dieser christlichen Sittlichkeit an die Demut, die *coincidentia oppositorum* bestimmter sittlicher Haltungen, die nur im christlichen Raum möglich ist, die Liebe als das Innerste der Sittlichkeit, welche letztlich in der Liebe zu Gott grundgelegt ist und in sie hineinmündet. *J. Schasching S. J.*

Dietrich von Hildebrand, Metaphysik der Gemeinschaft. 8° (397 S.). Regensburg 1955, Habbel. DM 16.80. — Zweifellos ist die Ordnung der modernen Gesellschaft auch ein wirtschaftliches, rechtliches und politisches Problem. Darum ist jedes ehrliche Bemühen in diesen Bereichen voll anzuerkennen. Aber es wäre eine gefährliche Einseitigkeit, wenn sich dieses Bemühen nicht mit gleicher Intensität immer wieder den letzten Wurzeln und geistigen Sinngehalten jeder Gemeinschaft zuwenden würde. Es ist darum eine dankenswerte Tat des Verlages, daß er mitten in die sozialen Diskussionen der Gegenwart hinein das bekannte Werk des Sozialphilosophen H. neu zugänglich gemacht hat. Der Aufbau des Buches braucht nur kurz wieder in Erinnerung gebracht zu werden: Im ersten Teil werden die personalen Grundlagen der Gemeinschaft überhaupt aufgezeigt. Hier wird die Welt der Werte und ihre *virtus unitiva* in den Mittelpunkt gestellt. Diese Wertwelt ist der Schlüssel zum Verständnis der objektiven Gemeinschaftsgebilde; sie findet sich kaum anderswo so eindrucksvoll und geschlossen dargestellt. Der zweite Teil analysiert das Wesen dieser objektiven Gemeinschaftsgebilde, d. h. es wird gefragt nach der ontologischen Struktur der Gemeinschaften, nach den Prinzipien ihrer Konstitution und nach

ihren Grundformen. Der dritte Teil zeigt die Verflechtung der verschiedenen Gemeinschaftsgebilde auf, in wie weit sie sich gegenseitig berühren, ineinander übergreifen oder sich gegenseitig ausschließen. Der Schlußteil gilt der immer neuen Frage, ob und inwieweit die Gemeinschaft einen Eigenwert besitzt und wie auf Grund dieses Wertgesichtspunktes die Rangordnung der Gemeinschaften gestuft werden muß. *Sch.*

Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch der modernen Gesellschaftskunde. Herausgegeben von Arnold Gehlen und Helmut Schelsky. 2. Aufl. Gr.-8° (351 S.). Düsseldorf-Köln 1955, Eugen-Diedrichs-Verlag. DM 22.50. — Wenn man heute ein Lehr- und Handbuch der Soziologie schreiben will, das über eine allgemeine Darstellung hinausgeht, kann das fast nur mehr durch ein team-work geschehen. Die vorliegende Arbeit ist aus einer solchen Gruppenarbeit entstanden, zeigt aber in der Gesamtplanung doch eine erstaunlich einheitliche Linie. Die einzelnen Beiträge sind von berufenen Fachleuten verfaßt. Arnold Gehlen handelt über die soziale Struktur primitiver Gesellschaften, Gerhard Mackenroth über die Bevölkerungslehre, Carl Jantke über vorindustrielle Gesellschaft und Staat, René König über die Soziologie der Familie, Heimut Schelsky über Industrie- und Betriebssoziologie, Herbert Kötter über Agrarsoziologie, Elisabeth Pfeil über die Großstadt, Otto Stammer über politische Soziologie, Karl Heinz Pfeffer über die sozialen Systeme der Welt. Es ist unmöglich auf die einzelnen Beiträge näher einzugehen, aber es sei besonders auf die Arbeiten von Mackenroth, Schelsky und König hingewiesen. Letzterer gibt in seiner Soziologie der Familie sehr anregende Gesichtspunkte für eine Reintegration der Familiengemeinschaft in der modernen Gesellschaft, die absolut nicht pessimistisch sind. Eine Neuauflage würde man gern durch zwei Beiträge ergänzt sehen, durch einen kultursoziologischen und einen religionssoziologischen. *Sch.*

Bernhard Häring, Macht und Ohnmacht der Religion. 8° (447 S.). Salzburg 1956, Otto Müller. S 88.—. — Es ist eine bekannte Tatsache, daß seinerzeit vom deutschen Sprachraum starke Anregungen für die Entstehung der Religionssoziologie ausgegangen sind. Man denke nur an die Arbeiten von Troeltsch, Sombart und Max Weber. Während diese Forschungen in den letzten Jahrzehnten hier etwas in den Hintergrund traten, erlebte die Religionssoziologie im französischen und englischen Sprachraum einen neuen Aufschwung. Eine Reihe von religionssoziologischen Arbeiten deutscher Autoren aus den letzten Jahren weist darauf hin, daß auch hier die Arbeit wieder aufgenommen wurde. Das vorliegende Buch des bekannten Moraltheologen nimmt zweifellos einen besonderen Platz in der neueren religionssoziologischen Forschung ein. Die Gedanken des Verf. bewegen sich in eine doppelte Richtung: Er untersucht zuerst die gemeinschaftsbildenden Kräfte der Religion und die ihr eigenen Sozialstrukturen. Dieser Teil, der leider etwas kurz geraten ist, verdient besondere Beachtung. Es ist ja nicht so, daß das Grundproblem der Beziehung zwischen Kirche und moderner Gesellschaft in der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der religiösen Praxis des einzelnen Gläubigen besteht, obwohl das vom pastorellen Standpunkt aus begreiflicherweise am meisten Beachtung findet. Die Kernfrage besteht vielmehr darin, welche Stellung die konkrete Religion als kirchliches Sozialgebilde in der modernen Gesellschaft einnimmt. Dazu ist aber erforderlich, daß zuerst diese dem religiösen Sozialgebilde wesentlichen Grundstrukturen umrissen werden. In diesem Teil entwirft H. die Grundzüge einer echten religiösen Gebildelehre, die es noch weiter auszubauen gilt. Im zweiten Teil setzt der Verf. die Religion in Beziehung zu den entscheidenden Sozialstrukturen der heutigen Gesellschaft: der Gesellschaft im allgemeinen, dem Masse-Elite-Problem, dem Staat, der Wirtschaft, der Kultur und dem Zeitgeist. Obwohl H. diese Frage sehr umfassend darstellt, steht doch der soziologische Gesichtspunkt im Vorder-

grund. Den Schlußteil bildet eine kurze Darstellung der religionssoziologischen Methoden für die praktische Sozialforschung. Hier kann es sich, wie der Verf. selber sagt, nur um Anregungen handeln, da — wie allgemein bekannt — gerade dieser Zweig der Religionssoziologie noch einer gründlicheren Einzeluntersuchung und umfassenderen Systematik bedarf. *Sch.*

Augustin Blazovich, Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel. 8° (167 S.). Wien 1954, Herder. — Während die Pfarrei bereits wiederholt Gegenstand der soziologischen Untersuchung war, haben die religiösen Genossenschaften in der Religionssoziologie noch viel zu wenig Beachtung gefunden. Das ist umso auffallender, als es sich bei diesen Sozialgebilden doch um sehr alte Gemeinschaftsformen mit klar umrissener Struktur handelt. Eine solche Untersuchung würde außerdem manche Hinweise für die Stellung und die Aufgaben dieser religiösen Gemeinschaften in der Gegenwart bieten können. Die vorliegende Arbeit ist als einer der wenigen Versuche in dieser Richtung sehr zu begrüßen. Sie gibt einen Überblick über die soziologische Entwicklung des vorbenediktinischen Mönchtums, eine Soziologie der Regel und der innerklösterlichen Beziehungen sowie der Beziehungen des Mönchtums zur außerklösterlichen Welt. *Sch.*

Norbert Greinacher, Soziologie der Pfarrei. 8° (XXXII u. 310 S.). Colmar-Freiburg 1955, Alsatia. DM 16.80. — Während in anderen Ländern die soziologische Untersuchung der Pfarrei schon große Fortschritte gemacht hat — man denke nur an die Arbeiten von Boulard in Frankreich oder Fichter in den USA —, fehlte im deutschen Sprachraum bisher eine zusammenfassende Darstellung der einer solchen Untersuchung gestellten Ziele und der dazu brauchbaren Methoden. Das Buch Gr.s stellt zweifellos einen beachtenswerten Beitrag dar, diese Lücke auszufüllen, baut es doch auf den in Frankreich und Belgien gemachten Erfahrungen auf. Ein umfangreiches Anschauungsmaterial wird vorgelegt: der Zugang zu den notwendigen Informationsquellen, Zählkarten der religiösen Praxis, Arbeitspläne für die Untersuchung der Stadt- und Landpfarrei, Aufschlüsselung der wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Umweltsräume usw. Schließlich wird noch in einem eigenen Kapitel die Bedeutung der religionssoziologischen Forschung in der Pfarrei als Basis für überpfarrliche und gesamtkirchliche Aufgaben aufgezeigt. *Sch.*

Woldemar Koch, Die Bedeutung der theoretischen Ökonomik für die allgemeine Soziologie (Recht und Staat 188). 8° (21 S.). Tübingen 1955, Mohr. DM 1.90. — Die hier im Druck vorgelegte Antrittsvorlesung versucht einen Beitrag zur Beantwortung einer aktuellen Frage zu leisten, der Frage nämlich, warum die theoretische Nationalökonomie und die Soziologie sich in der Vergangenheit so gründlich auseinander entwickelt haben. Im Anschluß an Pareto sieht K. den Hauptgrund dafür in der Verschiedenheit der Methoden zwischen der wesentlich mathematischen, rationalen Theorie und der wesentlich auf Systematisierung geschichtlicher Erfahrungen beschränkten Soziologie des Irrationalen. Nun ist aber nach K. die Wirtschaftstheorie in neuester Zeit zu Erkenntnissen gekommen, welche sowohl für wirtschaftliche als auch außerwirtschaftliche Erscheinungen gelten. Außerdem verleiht die Mathematisierbarkeit der Wirtschaftstheorie keine unbedingte Sonderstellung mehr gegenüber anderen sozialwissenschaftlichen Disziplinen. Aus diesen und anderen Gründen — wir möchten vor allem hinzufügen: aus inhaltlichen — läßt sich heute zweifellos wieder von einer Annäherung und gegenseitigen Befruchtung der theoretischen Nationalökonomie und Soziologie sprechen. *Sch.*

Carl Jantke, Der vierte Stand. Die gestaltenden Kräfte der deutschen Arbeiterbewegung im 19. Jahrhundert. 8° (238 S.). Freiburg 1955, Herder. — Wer

die Auseinandersetzungen der Sozialpartner in der modernen Gesellschaft verfolgt und dabei immer wieder auf festgefahrene Fronten stößt, die wertvolle Kräfte einer positiven Sozialgestaltung blockieren, spürt etwas von der „Last der Geschichte" von welcher der Verf. spricht. So lange diese sehr komplexen Blockierungen nicht beseitigt sind, ist an einen Abbau der falsch gezogenen Fronten nicht zu denken. Das vorliegende Buch ist ein wesentlicher Schritt in dieser Richtung. Es gibt einen objektiven Einblick in die geistig-ideologischen und wirtschaftlich-sozialen Kräfte, die den vierten Stand im 19. Jh. geformt haben. Der Aufbau des Buches ist klar und einprägsam: Nach einem Überblick über die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wandlungen in Frankreich und England folgt die Darstellung der Eigenart der beginnenden Sozialkritik und sozialen Opposition in Deutschland. Dabei wird besonders auf die Sonderart der zur modernen industriellen Arbeitsverfassung führenden Strukturwandlungen in Deutschland hingewiesen. Das Schlußkapitel befaßt sich mit der Bedeutung der staatlichen Sozialpolitik im Rahmen des geistigen, politischen und gesellschaftlichen Kräftespiels jener Epoche. Auf einige Gedanken dieses anregenden Buches sei besonders hingewiesen. J. hebt u. a. hervor, daß der Zustand in Deutschland an der Wende zum 19. Jh. einer gewerblichen technischen Revolution, wie sie sich gleichzeitig etwa in England abspielte, wenig günstig war. Und ebenso: Das Fehlen einer entschlossenen bürgerlichen Opposition gegenüber dem Absolutismus hat wesentlich dazu beigetragen, jener radikalen Richtung die Wege zu öffnen, deren bedeutendster Repräsentant Karl Marx war. Interessant ist auch die Darstellung der staatlichen Sozialpolitik, vor allem in der Ära Bismarcks. Seine wirtschafts- und sozialpolitischen Entscheidungen waren trotz ihrer ständischen Verwurzelung und Unterordnung unter einen primär politisch gestaltenden Willen weitschauend und realistisch. Freilich ist trotz der verhältnismäßig frühzeitigen und umfassenden Anstrengung des Gesetzgebers die Hoffnung auf einen sozialen Ausgleich an unüberbrückbaren politischen und gesellschaftlichen Gegensätzen gescheitert. — Die Stellung der beiden christlichen Konfessionen zur entstehenden Arbeiterbewegung wird zwar nicht eigens behandelt, aber es werden doch die wesentlichen Punkte an verschiedenen Orten angeführt. *Sch.*

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. 1. Jahr. Hrsg. von Heinz-Dietrich Ortlieb. 8° (254 S.). Tübingen 1956, Mohr. DM 14.80, geb. DM 18.—. — Der Herausgeber dieser neuen Veröffentlichung der rührigen Hamburger Akademie für Gemeinwirtschaft zeichnet im Vorwort treffend den Zweck dieses Jahrbuches: „Es wird vielfach behauptet, es dauere gewöhnlich ein Menschenalter und länger, bis wissenschaftliche Erkenntnisse so weit ins öffentliche Bewußtsein gedrungen seien, daß sie von dort Pläne und Handlungen der Menschen mitbestimmen ... Mit diesem Jahrbuch wollen wir versuchen, einen Beitrag zu diesem praktischen Wirksamwerden der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften zu leisten." Der sozial- und wirtschaftswissenschaftlich vorgebildete Praktiker soll laufend über den Stand der Forschungen und Diskussionen unterrichtet werden, es soll ihm eine Übersicht über die wichtigste Fachliteratur verschafft und die so notwendige Verbindung und gegenseitige Befruchtung von Sozialwissenschaft und Sozialpraxis hergestellt werden. — Wenn man den vorliegenden Band unter diesem Gesichtspunkt überprüft, läßt sich zweifelsohne behaupten, daß er seine Aufgabe in hervorragender Weise erfüllt. Er gibt einen ausgezeichneten Querschnitt durch die wichtigsten Forschungsberichte und aktuellen Diskussionen aus dem Bereich der Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaften. Der erste Teil bringt in Form von Abhandlungen u. a. Arbeiten über: Der Ökonom und die Gesellschaft (Schiller), Zukunftsaspekte der industriellen Gesellschaft (Schelsky), Klassenkampf oder Sozialpartnerschaft (Ortlieb) usw. Der zweite Teil bringt in Form von Berichten eine

Reihe von wertvollen Literaturzusammenstellungen, so z. B. Literatur der katholischen Soziallehre (Nell-Breuning), Ed. Heimanns Theologie der Gesellschaft (Egner), Countervailing Power (Spranger), Staat und Gewerkschaften (Kessel) usw. *Sch.*

Josef Engel, Das Unternehmen zwischen sittlicher Verantwortung und wirtschaftlicher Notwendigkeit. Gr.-8° (148 S.). Freiburg 1956, Herder. DM 6.80. — Das vorliegende Buch ist zweifellos eine beachtliche wissenschaftliche Leistung und ein wertvoller Beitrag zur Klärung eines aktuellen Sozialproblems. Es baut auf einer gediegenen sozialphilosophischen Grundlage auf, kennt die moderne betriebswissenschaftliche Forschung und ihre Terminologie, ist sparsam mit Verallgemeinerungen und durchgehends von einer wohltuenden Präzision des Ausdrucks. Nach einer allgemeinen Klarstellung des Ausgangspunktes werden die drei Grundbereiche des Unternehmens in ihrer Zuordnung entfaltet, der technische, der ökonomische und der soziale. Zwei Institutionen dienen vor allem der Gestaltung des gesellschaftlichen Prozesses im Unternehmen, das Eigentum und der Vertrag. Nach dieser allgemeinen Darstellung der Struktur des Unternehmens wird das innerbetriebliche Kräftespiel in seiner komplexen Gestalt aufgegliedert. Das geschieht an den drei Sphären: der Organisation des Betriebes, in der die Arbeitskraft des Menschen täglich zum Einsatz kommt; dem Wertstrom des Betriebes, durch den der Mensch seine materielle Existenz erhalten muß, und schließlich der Kontinuität des Betriebes, durch welche der Mensch sich die Organisation und den ökonomischen Wertstrom auch für die Zukunft sichern will. Diese drei Bereiche werden immer wieder vom Menschen aus gesehen, um seine Würde gerade dort neu zu verankern. — Zweifellos wird diese Arbeit eine lebhafte Diskussion hervorrufen, und das ist zu begrüßen, da gerade in dieser Richtung eine Entfaltung der christlichen Soziallehre notwendig ist. Einige Gedanken einer solchen Diskussion sollen hier angedeutet werden: Vielleicht wäre es gut gewesen, bereits am Beginn der Arbeit eine begriffliche Auseinanderfaltung des heutigen so komplexen Gebildes Unternehmen zu geben, weil sich ja die konkrete Problemlage und soziale Ordnungsaufgabe dann sehr stark differenzieren würde. Die Sozialethik wird in der Zukunft noch viel mehr von dieser soziologischen Wirklichkeit ausgehen müssen, um die allgemeinen Grundsätze näher an die soziale Realität heranzubringen. — Der Verf. spricht auf S. 13ff vom Unternehmenseigentum und sagt, daß wir auf Grund der heutigen Lage nicht mehr mit den Begriffen individual-privatrechtlich und öffentlich-rechtlich auskommen, sondern, daß ein neuer Begriff des Unternehmenseigentums eingeführt werden müsse. Leider fehlen nähere Hinweise, wie sich dieser Begriff sozialphilosophisch grundlegen und organisatorisch verwirklichen lassen soll. Man braucht sich nur zu erinnern wie der Institutionalismus solche Formen des autonomen Unternehmensrechtes zu entwickeln suchte, um zu erkennen, daß diese Formulierung sehr leicht mißverstanden werden kann. — Bei der Behandlung des in der Organisation des Unternehmens so entscheidenden Elementes des Vertrages wird zwar auf die Tatsache des Kollektivvertrages hingewiesen, aber diese Erscheinung gehört heute noch stärker hervorgehoben, weil sie ja eine sehr deutliche Grenze für den Menschen im Unternehmen, aber auch für dieses selbst darstellt. Das führt von selber zu einem Gesichtspunkt, der in der Arbeit an verschiedenen Orten aufscheint, aber in der Gesamtkonzeption vielleicht doch etwas zurücktritt, nämlich das Spannungsverhältnis zwischen mikro- und makroökonomischer Betrachtungsweise des Unternehmens. In einer sowohl volkswirtschaftlich als auch weltwirtschaftlich stark integrierten Wirtschaftsgesellschaft tritt der makroökonomische Gesichtspunkt nicht bloß als äußeres „Datum" sondern als inneres Gestaltungselement des Unternehmens auf. — Abschließend sei noch auf das in der Arbeit nicht behandelte, aber für das moderne Unternehmen

doch sehr aktuelle Problem der Automation hingewiesen. Es wird zwar mit Recht behauptet, daß man sich darunter keine plötzliche wirtschaftliche und soziale Revolution vorzustellen hat, aber es werden sich daraus zweifellos eine Reihe von Fragen der Organisation, des Wertstromes und der Kontinuität des Unternehmens ergeben. — Diese kurzen Bemerkungen sollen nur als Diskussionsbeitrag dienen und keineswegs den Wert dieses anregenden Buches schmälern. *Sch.*

Theodor Scharmann, Arbeit und Beruf. Gr.-8° (XII u. 324 S.). Tübingen 1956, Mohr. DM 22.50, geb. DM 26.50. — All das, was wir als die Folgen der Rationalisierung und Mechanisierung der industriellen Gesellschaft bezeichnen, wird am unmittelbarsten von jenen Menschen erlebt, welche „von berufswegen" in die fortschreitende Entpersönlichung des Arbeitsprozesses einer industriell und bürokratisch organisierten Arbeitswelt eingespannt sind. Darum ist das vorliegende Werk als eine soziologische und psychologische Untersuchung der heutigen Berufssituation doppelt zu begrüßen. Das auch besonders deshalb, weil diese neuen Bestimmungsfaktoren von Arbeit und Beruf nicht bloß auf den Raum der Stadt und der industriellen Produktionszentren beschränkt sind, sondern heute endgültig auch in das Land eingedrungen sind. Der Verf. geht in seiner Darstellung von einer Definition der traditionellen Berufsauffassung aus. Er versteht darunter eine freie, möglichst kontinuierlich ausgeübte, vorwiegend auf Eignung und Neigung gegründete, erlernte und spezialisierte sowie entgeltliche Dienstleistung, die als Funktion einer arbeitsteilig organisierten Wirtschaft der Befriedigung materieller oder geistiger Bedürfnisse dient. Es ist ohne weiteres ersichtlich, daß diese Definition eine Reihe von verschiedenen Aspekten enthält, subjektive, objektive, ökonomische, ethische, psychologische, soziale. Im Hauptteil der Arbeit untersucht der Verf., wie sich diese allgemeinen Kennzeichen des traditionellen Berufsbegriffes in der Dynamik der industriellen Gesellschaft darstellen, in einer Gesellschaft, in der die Mehrzahl der Werktätigen unter die Fremdbestimmtheit eines hochrationalisierten Betriebs- und Verkehrsmechanismus gestellt ist. Hier wird dem Leser ein sehr anschauliches Tatsachenmaterial vorgelegt, das jeder falschen Romantik oder restaurativen Tendenz klare Grenzen zieht. Das Endergebnis der Untersuchung ist keineswegs pessimistisch. Es ist vielmehr die Feststellung, „daß der ethische und vocative Gehalt des traditionellen Berufsgedankens ... auch in eine Zeit hineinwirkt, die im Begriffe ist, auf globaler Grundlage neue Formen gesellschaftlicher Kooperation und industrieller Produktion zu entwickeln" (S. 309). Diese realistische Darstellung der neuen Berufs- und Arbeitssituation bildet eine wertvolle Grundlage einer ebenso realistischen Darstellung des entsprechenden Berufs- und Arbeitsethos, die noch geschrieben werden muß. *Sch.*

Johann Schasching S. J., Katholische Soziallehre und modernes Apostolat. 8° (186 S.). Innsbruck 1956, Tyrolia. S 38.—, DM 6.80. — Es ist nicht von ungefähr, daß eine heilige Unruhe heute die Priester und Laien erfaßt hat. Es ist die Sorge um die Verantwortung für das Reich Christi in der modernen Gesellschaft, in einer Gesellschaft, die auf Grund der geistigen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Veränderungen im Umbruch begriffen ist. Gesellschaftliche Räume und Sozialstrukturen, auf denen die Kirche seit Jahrhunderten aufruhte, werden eingeschmolzen. Neue Lebensräume und gesellschaftliche Ordnungsgebilde entstehen und künden ihren Ordnungswillen an. Die Kirche hat zu diesen neuen Ordnungskräften noch nicht den Zugang gefunden. Es ist von größter Bedeutung, daß der Apostel Christi in dieser entscheidenden Stunde nicht blindlings experimentiert, sondern einer sicheren Führung folgt. Er findet sie in der katholischen Soziallehre, wie sie vor allem durch Pius XII. vorgelegt

ist. Und zwar weist diese Führung in eine doppelte Richtung: sie zeigt die Wege für die Verkündigung der Botschaft Christi in der Wirklichkeit der modernen Gesellschaft, aber sie fordert auch die Ordnung dieser gesellschaftlichen Wirklichkeit nach der Botschaft Christi. Wie das im einzelnen zu geschehen hat, wird in diesem Handbuch des sozialen Apostolates aufgezeigt. *Sch.*

Romed Giner, Beiträge der katholischen sozialen Strömungen in Frankreich der Gegenwart zur Lösung der sozialen Frage. Gr.-8° (86 S.). Innsbruck 1956, Wagner. — Um diese anregende Arbeit in ihrer Eigenart zu verstehen, muß man zwei Tatsachen vor Augen haben. Erstens, sie ist nur ein Auszug aus der umfangreichen und gründlich gearbeiteten Habilitationsschrift des Verf., und zweitens, sie befaßt sich vorwiegend mit den katholischen sozialen Strömungen in Frankreich bis ungefähr 1949/50. Die weitere Entwicklung konnte nicht mehr berücksichtigt werden. Der Leser erhält einen Einblick in den Gesamtzusammenhang der behandelten Frage im 6. Kap., wo über die soziale Ordnung im allgemeinen gesprochen wird. Hier wird mit Recht festgestellt, daß nach der Auffassung der katholischen sozialen Strömungen in Frankreich weder ausschließlich der Wettbewerb der freien Verkehrswirtschaft, noch der Kampf der Gruppen in der vermachteten Wirtschaft, noch die Zentralverwaltungswirtschaft eine „économie humaine" verwirklichen könne. Es wird auf die von verschiedenen Vertretern der Sozialwissenschaft innerhalb dieser Strömungen herausgearbeitete körperschaftliche Organisation der Wirtschaft hingewiesen und das sowohl in ihrer sozialphilosophischen Grundlegung als auch in ihrer wirtschaftspolitischen Problematik. Bemerkenswert ist die Feststellung: der Wirtschaftsablauf ist damit wesentlich durch die Preisbestimmung in der organisierten Wirtschaft charakterisiert. Man wird dabei unwillkürlich an einen ähnlichen Gedanken bei Messner erinnert, den er allerdings in einem ganz anderen Zusammenhang entwickelt hat. Bedeutungsvoll scheint auch folgender Hinweis: „Die Einseitigkeit der sozialen Katholiken der ersten Epoche bestand... darin, den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit von Löhnen und Preisen gegenüber dem der wirtschaftlichen Richtigkeit ausschließlich zu betonen. Die sozialen Katholiken der Gegenwart sind weniger kategorisch. Sie versuchen heute, auf Grund vertiefter Kenntnis der wirtschaftlichen Zusammenhänge, eine Annäherung bzw. einen Ausgleich zwischen jenen außerwirtschaftlichen Gesichtspunkten sozialer Gerechtigkeit und den rein wirtschaftlichen Belangen herbeizuführen." (S. 80.) Von dieser Gesamtschau, den das 6. Kap. vermittelt, und insbesondere mit der im letzten Satz ausgesprochenen Vorsicht müssen die vorausgehenden Kapitel gesehen werden, insbesondere die Kapitel über das Eigentumsproblem, über die Strukturreform der Unternehmung und über die Beziehung zwischen Staat und Wirtschaft. Man wird hier in eine Fülle von konkreten Vorschlägen und Diskussionen eingeführt, wie sie gerade in Frankreich unmittelbar nach dem Krieg die Gemüter bewegten. Es ist unmöglich, auf alle Fragen einzugehen. Es genügt, folgende Bemerkungen anzufügen. Zur Frage des Eigentumsproblems: Der Satz: „Die Arbeit an sich ist zum privaten und kollektiven Eigentum indifferent. Das private Eigentum findet seine Rechtfertigung vielmehr ...in den konkreten Bedingungen des Menschen, unter denen er arbeitet und lebt" (S. 27), steht in Widerspruch mit dem auf S. 29 richtig Gesagten: „Des Menschen Rechte wurzeln in seinen Pflichten... Der Mensch ist zur Arbeit verpflichtet, und diese Pflicht ist höchstpersönlich... Da es sich weiter bei der Arbeitspflicht um eine dauernde, unabdingbare und höchst persönliche Pflicht handelt, muß der Mensch auch das Recht haben, sich die notwendigen Arbeitsmittel dauernd und ausschließlich anzueignen... Aus der Arbeitspflicht läßt sich ein natürliches Recht auf Aneignung und konsequenterweise auch den Einsatz des Arbeitsmittels ...herleiten". Zur Klärung dieses alten Mißverständnisses dient immer noch die Unterscheidung zwischen dem Eigentumsrecht an sich und seiner konkreten

Verwirklichung, die zweifellos von den jeweiligen Bedingungen der menschlichen Arbeit und den Formen der Gesellschaft mitbestimmt wird. Ein gewisser Widerspruch zeigt sich auch zwischen der Feststellung, daß der Arbeitsvertrag an sich nicht unsittlich ist und der an verschiedenen Orten ausgesprochenen Behauptung, daß sich ein Recht auf Eigentum (Arbeitsmittel) nur auf die zur eigenen Arbeit notwendigen Mittel erstreckt. — Wie bekannt, war in Frankreich gerade die Frage der Strukturreform der Unternehmung stark diskutiert worden, insbesondere in den verschiedenen Richtungen des Institutionalismus. Auch hierüber gibt die Arbeit einen interessanten Einblick. Im Mittelpunkt steht immer wieder der Versuch, das Unternehmen als eine „Wirklichkeit eigener Art" zu erfassen, als ein natürliches Sozialgebilde mit eigener Rechtsgrundlage und eigenen Rechtsbeziehungen. Es genügt darauf hinzuweisen, daß ein solcher Versuch nicht nur auf grundsätzliche Schwierigkeiten von seiten des Eigentumsrechtes und einer sozialphilosophischen Begründung einer solchen „société communautaire" stößt, sondern auch einer Unmenge von Fragen von seiten der wirtschaftlich-organisatorischen Eigenart des modernen Betriebes begegnet. Es sei nur auf das Problem der Kapitalbeschaffung hingewiesen, das auf Seite 45 erwähnt wird. Der Vorschlag, „daß die größere Gemeinschaft in gesetzlichen Bestimmungen festlegt, bis zu welcher Höhe Mittel zum Zweck der Selbstfinanzierung nicht ausgeschüttet werden dürfen", zeigt bereits an einem Einzelfall die Problematik, die dahinter sichtbar wird. Sehr oft wird bei solchen Versuchen nur auf die Rechte der Arbeit hingewiesen, nicht aber auf die Pflichten, die sich notwendigerweise daraus ergeben müssen. Darum steht die katholische Soziallehre, insbesondere in den Äußerungen Pius' XII., diesen Vorschlägen kritisch gegenüber. Nicht als ob sie nicht eine möglichst weite Streuung des Eigentums und eine Ergänzung und schrittweise Überwindung des reinen Arbeitsvertrages durch Formen des Gesellschaftsvertrages bejahte. Sie verlangt dies mit aller Deutlichkeit. Aber sie betont ebenso, von welchen naturrechtlichen Grundlagen solche Reformvorschläge auszugehen haben und in welchen größeren Zusammenhang sie hineingestellt werden müssen. Über die konkrete Durchführung innerhalb dieses Rahmens bleibt allerdings ein weiter Raum für die freie Diskussion und das tastende Versuchen. Freilich soll man dann solche Versuche nicht mit katholischer Soziallehre identifizieren, auch nicht, wenn sie von Sozialwissenschaftlern im Priesterkleid vorgetragen werden. Daß gerade die katholische Sozialbewegung in Frankreich in dieser Hinsicht besonders tätig war und noch ist, ist allgemein bekannt und wird aus der vorliegenden Arbeit deutlich sichtbar. Wie schon eingangs erwähnt, konnten leider die neuesten Diskussionen nicht mehr aufgenommen werden, die gerade in den behandelten Fragen eine Klärung und Weiterentwicklung gebracht haben. — Diese kurzen Hinweise sollten zeigen, welche Fülle von Anregungen diese Arbeit bietet. Es sei noch besonders auf die knappe, aber präzise philosophische Grundlegung in den Einleitungskapiteln hingewiesen. *Sch.*

Henri Perrin, Tagebuch eines Arbeiterpriesters. 8° (352 S.). München 1955, Kösel. — „Wie leicht es ist, anständig zu sein, ein guter Christ und hoch moralisch, wenn man ein Heim hat, eine gefüllte Geldbörse, gute Schuhe an den Füßen und einen wohlbestellten Tisch! ... Mit einemmal verstehe ich das Herrenwort: ‚Ich war in den Gefängnissen, und ihr habt mich nicht besucht.' Alle diese Landstreicher, diese Ausgestoßenen, diese Hungerleider, diese Gescheiterten jeder Art, sie werden von Christus geliebt, sie sind Christus, der in der Tiefe der Gefängnisse darauf wartet, daß man zu ihm kommt. Und wenn wir richtige Christen wären, würden wir ihnen unsere ganze Liebe schenken ...". Wie immer man persönlich zu der Frage der Arbeiterpriester stehen mag, dieses Bekenntnis eines jungen Priesters, aufgezeichnet in den Jahren des Arbeitseinsatzes in Deutschland, wirkt erschütternd. Es ist wie ein erster Funkspruch aus einer

Welt, zu der wir die Verbindung verloren haben. Wie die hingeworfene Meldung eines weit vorgestoßenen Spähtrupps, aus der man aber sehr viel für den geistigen Frontverlauf von morgen und die Marschrichtung der Hauptmacht herauslesen kann. *Sch.*

Anton Böhm, Epoche des Teufels. 8° (170 S.). Stuttgart 1955, Kilpper. DM 4.80. — Es ist manchmal interessant zu untersuchen, welchen Mächten das Böse in der Welt zugeschrieben wird, insbesondere das Böse in seiner heutigen, weltweiten Dimension. Immer wieder stößt man auf das, was Baudelaire einmal so ausdrückte: Die vollkommene List des Dämons besteht darin, einem einzureden, daß er gar nicht existiert. Diesem bevorzugten „Pseudonym" des Dämons stellt der bekannte Publizist eine sehr anschauliche, praktische Dämonologie gegenüber. In einer lebendigen Zeitanalyse zeichnet er die Erscheinungsformen des Bösen: die Orgien des Todes und der Vernichtung, die Weltherrschaft von Lüge und Macht, die Trennung von Recht und Sittlichkeit, den Zerfall der Person, den Technizismus, die Auflösung der Gesellschaft, den „Höllenlärm", den Pansexualismus usw. Trotz dieser scheinbaren weltweiten Herrschaft des Dämonischen zeigt der Verf. abschließend seine Grenzen und sein Ende. *Sch.*

Kirche und Kommunismus. Religiöse Quellenschriften. Anmerkungen von Heinrich Falk. 8° (106 S.). Düsseldorf 1956, Patmosverlag. — Die vorliegende Quellensammlung ist eine gute Ergänzung der vom gleichen Verf. herausgegebenen Schrift über die Weltanschauung des Bolschewismus. Es werden hier folgende Texte zusammengefaßt: Stalin: Über dialektischen und historischen Materialismus; Andreas Graf Scheptytzkyj, Hirtenbrief über den Kommunismus: Pius XI., Rundschreiben über den atheistischen Kommunismus ‚Divini Redemptoris'; Vatikanische Erlasse gegen die Zusammenarbeit mit Kommunisten: Richtlinien und Kanzelverkündigung des bischöflichen Ordinariates Berlin gegen die kommunistische Jugendweihe. Durch diese Quellensammlung ist es auch jenen, welche die umfangreichen Standardwerke nicht einsehen können, möglich, sich ein Bild von der Selbstdarstellung des Kommunismus und der Haltung des kirchlichen Lehramtes zu machen. *Sch.*

BÜCHEREINLAUF

S. Alfonso Rodriguez, Autobiografia o sea memorial o cuentas de la conciencia. Del original ... por *V. Segarra, S. J.* 8° (269 S.). Barcelona 1956, Edit. Borgiana.

Amiot F., Histoire de la messe (Je sais — je crois 109). 8° (126 S.). Paris 1956, Fayard. fFr 300.—.

Analecta Ordinis S. Basilii Magni, Ser. II., Sect. II, tom. II/1—4. 8° (577 S.). Romae 1956, PP. Basiliani (Piazza della Madonna dei Monti 3). $ 8.—.

Andrieu M., Les Ordines Romani du haut moyen-âge 4. 8° (XI u. 543 S.). Louvain 1956, Spicilegium Sacrum.

Aspects de la dialectique (Recherches de philosophie II). 8° (380 S.). Paris 1956, Desclée de Brouwer. fFr 1500.—.

Aufgaben deutscher Forschung. Hrsg. von *L. Brandt*. 2. Aufl. Bd. 1.: Geisteswissenschaften; Bd. 4.: Tabellarische Übersichten zu Bd. 1—3. 8° (XX u. 520 S.). Köln 1956, Westdeutscher Verl. DM 45.60.

Barth K., Christ and Adam. Man and humanity in Romans 5 (Occasional Papers 5). 8° (45 S.). Edinburgh 1956, Oliver and Boyd. L —/6/—.

Bavaud G., La dispute de Lausanne (1536) (Studia Friburgensia, n. s. 14). 8° (XV u. 213 S.). Fribourg 1956, Editions Universitaires. sFr 14.50.

Bell A., Einheit in der Liebe. Von der betenden Kirche zur gelebten Gemeinschaft. 3. Aufl. 8° (158 S.). Freiburg 1955, Lambertus-Verl.

Belloli L., La teologia dell'assunzione corporea di Maria Ss. dalla definizione dommatica (1854) alla fine del secolo XIX (Analecta Gregoriana 79). 8° (XXVI u. 407 S.). Romae 1956, Univ. Gregoriana.

Bivort de la Saudée J., Gott, Mensch, Universum. 2. Aufl. 8° (664 S.). Graz 1956, Styria.

Bonaventura J. F., Das Leben des hl. Franz von Assisi. Aus dem Lat. übers. von *E. Leitl* (Zeugen des Wortes). 8° (89 S.). Freiburg 1956, Herder. DM 3.50.

Broutin P., S. J., La réforme pastorale en France au XVIIe siècle. I. 2. (Bibliothèque de théologie, ser. II/2). 8° (IX u. 372; 567 S.). Tournai 1956, Desclée.

Cayré F., Spirituels et mystiques des premiers temps (Je sais — je crois 39). 8° (124 S.). Paris 1956, Fayard. fFr 300.—.

Colson J., Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles. 8° (374 S.). Bruges 1956, Desclée de Brouwer. bFr 180.—.

Dessauer F., Streit um die Technik. 8° (471 S.). Frankfurt/M. 1956, Knecht. DM 17.80.

Dreissen J., Mahl und Opfermahl in der Katechese. 8° (VIII u. 79 S.). Paderborn 1956, Schöningh. DM 3.40.

Enkainia, Gesammelte Arbeiten zum 880jähr. Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach. Hrsg. von *H. Emonds O. S. B.* 8° (377 S.). Düsseldorf 1956, Patmos-Verl. DM 28.—.

Etienne J., Spiritualisme érasmien et théologiens lovanistes (Dissertationes III/3). 8° (XXVI u. 201 S.). Louvain 1956, Publications Universitaires. bFr 160.—.

Fassbinder H., Sämann Gottes. Predigtgedanken. 8° (479 S.). Trier 1956, Paulinus-Verl. DM 14.80.

Feckes C., Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria. 8° (XI u. 395 S.). Paderborn 1954, Schöningh. DM 12.—.

Fellermeier J., Abriß der katholischen Gesellschaftslehre. 8° (X u. 239 S.). Freiburg 1956, Herder. DM 11.80.

Fischer J., Ehe und Elternschaft. 1. Halbband: Eheliche Elternschaft als Herkunft und Halt des Menschen. 8° (204 S.). Hamburg 1956, Furche-Verl. DM 11.80.

Gegenwartsfragen der Psychiatrie. Hrsg. von *W. Schöllgen* und *H. Dobbelstein*. 8° (X u. 310 S.). Freiburg 1956, Herder. DM 19.50.

Gilby Th., Kleiner Kompaß für Eheleute. 8° (98 S.). Wien 1956, Herder. S 23.—.

Gilen L., S. J., Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes. Anhang: Unveröffentlichte Briefe Kleutgens an Dr. Moufang, 1863—1866. 8° (150 S.). Meisenheim 1956, Hain. DM 14.40.

Giner M., Beiträge der katholischen sozialen Strömungen im Frankreich der Gegenwart zur Lösung der

sozialen Frage. 8° (86 S.). Innsbruck 1956, Wagner.

Gordon C. H., Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments. 8° (326 S.). Einsiedeln 1956, Benziger. sFr 20.—.

Gostkowski R., Pompeje (Towarzystwo naukowe katolickiego uniwersytetu Lubelskiego 44). 8° (380 S.). Lublin 1954, Universität.

Grabmann M., Mittelalterliches Geistesleben. Mit der Bibliographie M. Grabmanns hrsg. von *L. Ott*. 8° (X u. 479 S.). München 1956, Hueber. DM 29.80.

Gregor von Nazianz, Macht des Mysteriums. 6 geistliche Reden an den Hochtagen der Kirche. 8° (126 S.). Düsseldorf 1956, Patmos-Verl. DM 6.80.

Guardini R., Der Dienst am Nächsten in Gefahr. 8° (30 S.). Würzburg 1956, Werkbund-Verl. DM 2.70.

Heer F., Quellgrund dieser Zeit. Historische Aufsätze (Horizonte 1). 8° (263 S.). Einsiedeln 1956, Johannes-Verl.

Hamann J. G., Hauptschriften erklärt. Hrsg. von *F. Blanke* und *L. Schreiner*. 1.: Die Hamann-Forschung; 7.: Golgatha und Scheblimini. 8° (184 u. 176 S.). Gütersloh 1956, Bertelsmann. DM 23.— u. 22.—.

Hermathena, A series of papers by members of Trinity College. N. 88, Nov. 1956. 8° (118 S.). Dublin 1956, Hodges, Figgis & Co. Sh 10.—.

Hophan O., Die Engel. 8° (367 S.). Luzern 1956, Räber. sFr 22.80.

Horatczuk M., S. J., Hier lacht der Aszet. 8° (147 S.). Wien 1956, Herold. S 32.—.

Hünermann W., Wir haben seine Herrlichkeit gesehen. Ein Leben Jesu. Mit 2 Karten. 8° (473 S.). Innsbruck 1956, Tyrolia. S 96.—.

Imschoot, P. van, Théologie de l'Ancien Testament 2 (Bibliothèque de théologie III/2). 8° (IX u. 342 S.). Tournai 1956, Desclée.

Jansen F., Liebe. Auf der Suche nach einer christlichen Geisteshaltung vor und in der Ehe. 8° (203 S.). Paderborn 1956, Schöningh. DM 7.60.

Jordan P., Der gescheiterte Aufstand. Betrachtungen zur Gegenwart. 8° (180 S.). Frankfurt/M. 1956, Klostermann. DM 7.50.

Kierkegaard S., Randbemerkungen zum Evangelium. 8° (121 S.). München 1956, Kösel. DM 6.80.

Klein F., Christ und Kirche in der sozialen Welt. 8° (251 S.). Freiburg 1956, Lambertus-Verl. DM 22.80.

König F., Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe. 8° (LXIV u. 954 Sp.). Wien 1956, Herder. S 178.—.

Κοτσώνη Ι., Η θέσις τῶν λαϊκῶν ἐντὸς τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ὀργανισμοῦ. 8° (69 S.). Athen 1956, Universität.

Krings H., Meditation des Denkens. 8° (73 S.). München 1956, Kösel. DM 4.—.

Lagarde, G. de, La naissance de l'ésprit laïque au déclin du moyen age. I: Bilan du XIIIème siècle. 8° (XI u. 217 S.). Louvain 1956, Nauwelaerts. bFr 180.—.

Larbaud V., St. Hieronymus, Schutzpatron der Übersetzer. 8° (62 S.). München 1956, Kösel. DM 4.—.

Lebret L.-J. u. **Suavet Th.,** Der schwierige Alltag des Christen. Aus dem Franz. hrsg. von *J. David*. 8° (248 S.). Luzern 1956, Räber. sFr 9.90.

Loetscher A., Folge mir nach. Geschichten über die Berufung zum Priester (Vom Geheimnis des katholischen Priestertums 1). 8° (155 S.). Luzern 1956, Räber. sFr 7.90.

Lurz W., Die neuen Rubriken des Missale Romanum. 8° (XV u. 180 S.). München 1955, Seitz.

Marcel G., Der Mensch als Problem. Mit einer Einführung von *M. Müller*. 8° (214 S.). Frankfurt 1956, Knecht.

Maria im Lichte der Glaubenswissenschaft. Hrsg. von *H. Peschl* (Studien der Wiener Katholischen Akademie 1). 8° (201 S.). Wien 1955, Herold. S 72.—.

Maringer J., Vorgeschichtliche Religion. Religionen im steinzeitlichen Europa. 8° (328 S.). Einsiedeln 1956, Benziger. sFr 20.70.

McKenzie J. L., S. J., The two-edged sword. An interpretation of the Old Testament. 8° (XV u. 317 S.). Milwaukee 1956, Bruce. $ 4.50.

Meyer W., O. F. M., Wahres innerliches Leben. Monatskonferenzen für Ordensfrauen zum 3. und 4. Buch der „Nachfolge Christi". 8° (340 S.). Kevelaer 1956, Butzon & Bercker. DM 7.60.

Michonneau G., Der Pfarrer. Aus dem Franz. übertr. von *K. Rudolf*. 8° (166 S.). Wien 1956, Herder. S 36.—.

Mitterer A., Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. 8° (346 S.). Wien 1956, Herder. S 135.—.

Müller-Eckhard H., Grundlagen der Geschlechtserziehung. 8° (259 S.). Stuttgart 1956, Klett. DM 13.80.

Nabuco J., Jus pontificalium. Introductio in Caeremoniale episcoporum. 8° (XXI u. 403 S.). Parisiis, Desclée.

Nédoncelle M., Existe-t-il une philosophie chrétienne? (Je sais — je crois 10). 8° (117 S.). Paris 1956, Fayard. fFr 300.—.

Nell-Breuning, O. v., S. J., Wirtschaft und Gesellschaft. I. Grundfragen. 8° (VIII u. 461 S.). Freiburg 1956, Herder. DM 27.50.

Neunheuser B., Taufe und Firmung (Handbuch der Dogmengeschichte 4/2). 4° (110 S.). Freiburg 1956, Herder. DM 15.—.

Nikolaus v. Cues, Vom verborgenen Gott. Vom Gottsuchen. Von der Gotteskindschaft. Eingel. und übers. von *J. Peters* (Zeugen des Wortes). 8° (79 S.). Freiburg 1956, Herder. DM 3.50.

Noth M., Gesammelte Studien zum Alten Testament (Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jh., 6). 8° (306 S.). München 1957, Kaiser. DM 10.—.

O'Brien J. A., Natürliche Geburtenregelung. 8° (168 S.). Aschaffenburg 1956, Pattloch.

Orbe A., Los primeros herejes ante la persecución (Analecta Gregoriana 83). 8° (X u. 314 S.). Romae 1956, Univ. Gregoriana.

Perena L., Bien comun y paz dinámica (Colección bien comun 7). 8° (117 S.). Madrid, Euramerica. Ptas 25.—.

Pfliegler M., Leben, Bildung, heilige Bildung. 8° (179 S.). Klosterneuburg 1957, Volksliturg. Apostolat.

Piault B., Le mystère du Dieu vivant un et trine (Je sais — je crois 17). 8° (126 S.). Paris 1956, Fayard. fFr. 300.—.

Politus A. C., O. P., Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei (1520). Hrsg. von *A. Franzen* (Corpus Catholicorum 27). 8° (XXVIII u. 372 S.). Münster 1956, Aschendorff. DM 31.25.

Przywara E., S. J., Ignatianisch. 4 Studien zum 400. Todestag des hl. Ignatius. 8° (149 S.). Frankfurt/M. 1956, Knecht.

Ramirez S., O. P., Pueblo y gobernantes al servicio del bien comun (Coleccion bien comun 5). 8° (116 u. V S.). Madrid 1956, Euramerica. Ptas 25.—.

Rétif A., S. J., Catholicité (Je sais — je crois 87). 8° (122 S.). Paris 1956, Fayard. fFr 300.—.

Rétif A., Les héritiers de s. François Xavier (Cahiers missionnaires 2). 8° (188 S.). Paris 1956, Fayard. fFr 400.—.

Riedinger U., O. S. B., Die Heilige Schrift im Kampfe der griechischen Kirche gegen die Astrologie von Origenes bis Johannes von Damaskus. 8° (216 S.). Innsbruck 1956, Wagner.

Rigaux B., O. F. M., Saint Paul, les Épitres aux Thessaloniciens (Etudes bibliques). 8° (XXXII u. 753 S.). Paris 1956, Lecoffre.

Roegele O., Kirche und Politik (Religiöse Quellenschriften 8). 8° (63 S.). Düsseldorf 1956, Patmos-Verl. DM 1.80.

Roldan A., S. J., Metafisica del sentimiento. 8° (494 S.). Madrid 1956, Instituto „Luis Vives".

Ross Ashby W., An introduction to cybernetics. 8° (IX u. 295 S.). London 1956, Chapman. L 36 s.

Rückert G. †, Eusebius Amort und das bayerische Geistesleben im 18. Jahrhundert. Bearb. von *J. Schöttl* (Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 20/2). 8° (VIII u. 77 S.). München 1956, Seitz.

Ryan J. J., S. Peter Damiani and his canonical sources. A preliminary study in the antecedents of the Gregorian reform (Studies and Texts 2.). 8° (XVIII u. 213 S.). Toronto 1956, Institute of mediaeval Studies.

Schindler J. A., Die Heilkraft des seelischen Gleichgewichts. Ein ärztlicher Ratgeber für Gesunde und Kranke. 8° (196 S.). München 1956, Biederstein. DM 12.50.

Schmidt H., S. J., Hebdomada Sancta. I: Contemporanei textus liturgici. 8° (XIX u. 300 S.). Romae 1956, Herder. Lire 1300.—.

Schnackenburg H., Maria in Dantes Göttlicher Komödie. 8° (89 S.). Freiburg 1956, Herder. DM 9.50.

Schneider B., S. J., Paul Hoffaeus S. J. Beiträge zu einer Biographie und zur Frühgeschichte des Jesuitenordens in Deutschland. 8° (VIII u. 89 S.). Romae 1956, Univ. Gregoriana.

Die Hl. Schrift des A. und N. T. übers. und hrsg. von *V. Hamp, M. Stenzel, J. Kürzinger.* 8° (X u. 1138 u. 365 S.). Aschaffenburg 1956, Pattloch. DM 14.80.

Vom Schweigen der Kartäuser. Ins Deutsche übertr. von *Anton Rohrbasser.* 12° (85 S.). Luzern 1956, Räber. sFr 4.70.

Scipioni L. I., O. P., Ricerche sulla cristologia del „Libro di Eraclide" di Nestorio (Paradosis 11). 8° (X u. 185 S.). Fribourg 1956, Universität. sFr 12.45.

Steinmann J., La critique devant la Bible (Je sais — je crois 63). 8° (117 S.). Paris 1956, Fayard. fFr 300.—.

Stephenson A. A., S. J., Anglican orders. 8° (76 S.). London 1956, Burns & Oates. sh 7/6.

Synopsis latino-polonica quattuor evangeliorum cum prolegomenis. Ed. *E. Dabrowski.* 8° (332 S.). Poznan 1955, Pallottinum.

Szalay H., Wahrheiten über Mitteleuropa. Aaron Marton, Bekennerbischof von Siebenbürgen (Kirche und Volk 3). 8° (187 S.). Köln 1956, Amerikanisch-Ungarischer Verl.

Thibeaud H., A Dieu et à Jésus-Christ par la philosophie. 8° (XIV u. 336 S.). Paris 1956, Lethielleux. fFr 800.—.

Thomas-Brevier. Lat.-deutsch. Zusammengestellt, verdeutscht u. eingel. von *J. Pieper.* 8° (489 S.). München 1956, Kösel. DM 15.—

Trese L., Hüter der Herde. 8° (203 S.). Recklinghausen 1956, Paulus-Verl. DM 8.90.

Trusen W., Um die Reform und Einheit der Kirche. Zum Leben und Werk Georg Witzels (Katholisches Leben und Kämpfen 14). 8° (83 S.). Münster 1957, Aschendorff. DM 4.80.

Veit-Lenhart, Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock. 8° (XI u. 331 S.). Freiburg 1956, Herder. DM 19.80.

Walgrave J. H., O. P., Newman. Le développement du dogme (Cahiers de l'actualité religieuse). 8° (398 S.). Tournai 1957, Casterman. bFr 150.—.

Weber M., Wirtschaft und Gesellschaft. 4. Aufl., besorgt von *J. Winckelmann.* 8° (VIII, XVIII und 1023 S.) Tübingen 1956, Mohr. DM 92.—.

Zwettler A., Es geschah ... Beispiele für Kanzel und Schule (Dienst am Wort 7). 8° (399 S.). Innsbruck 1956, Tyrolia.

ANTENNA CRUCIS

Von Hugo Rahner S. J., Innsbruck

VI.

DER SCHIFFBRUCH UND DIE PLANKE DES HEILS

Die Dogmatik der Kirchenväter vom Heil der Seele, seiner Sicherheit und seiner Gefährdung, hüllt sich in das Bild vom Schiff der Kirche, das aus Kreuzholz gezimmert ist und dessen Mastbaum mit der Antenne die heilbringende Figur des Kreuzes bildet. Dieser gedankentiefen Symboltheologie haben wir bisher nachgespürt. Nun müßten wir, gemäß unserem Versprechen[1], von den beiden biblischen Vorbildern dieses sicheren und zugleich gefährdeten Schiffes sprechen: von der Arche des Noe und von dem Schiff des Jonas — beide haben ihren bedeutsamen Ort in der patristischen Kirchentheologie und von daher auch in der altchristlichen Archäologie. Aber bevor wir dieses Versprechen einlösen, ist es thematisch notwendig, noch deutlicher zu zeigen, worin die tödliche Gefahr besteht, in die sich der Christ begibt, wenn er sich auf Leben und Tod dem zwar sicheren, aber dennoch sturmumtosten Schiff der Kirche anvertraut. Denn nur in dieser nautischen Dialektik von Gefahr und Ankunft, von Schiffbruch und rettender Planke, von Wogensturm und ruhigem Hafen läßt sich in Bildern greifbar machen, was die dahinterstehende Dogmatik meint, wenn sie sagt, das ewige Heil sei gesichert und unsicher zumal, der Glaube sei rechtfertigend und dennoch aus Schuld verlierbar, die verlorene Gnade der Taufe sei durch Buße wiederzugewinnen. Mit dieser Überlegung kommen wir nun in ein Gebiet unserer Symboltheologie, in welchem sich die bis ins Konzil von Trient berühmt gewordene Lehre von der Buße als der *secunda post naufragium tabula* ausgebildet hat. Die Planke des in der Buße nocheinmal gewonnenen Heils ist ja, wie wir früher schon andeuteten, „eine Planke aus Kreuzholz, ein letztes Stück der Teilhabe an dem aus Kreuzholz erbauten Kirchenschiff[2]". *Tu crux desperatis tabula suprema*, sang das Mittelalter[3] — und das ist ein ferner Klang aus der reichen Theologie, die wir nun zu entfalten unternehmen. Dieses Brett der Buße ist das *ξύλον*, das Holzbrett, an das der Herr genagelt wurde und das die „schiffbrüchig gewordene Welt" zum Hafen des Heils führt. Sie ist das „kleine Holz, dem die Menschen ohne Technik ihre Seelen anvertrauen" (Sap 14, 5 LXX)[4].

So beginnen wir unsere patristische Seefahrt von neuem und versuchen, dieses nautische Stück der altchristlichen Bußtheologie

[1] ZkTh 75 (1953), S. 409f. — Die vorausgegangenen Kapitel von „Antenna crucis" sind vermerkt ZkTh 75 (1953), S. 385, Anm. 1.
[2] ZkTh 67 (1943), S. 19.
[3] F. J. Mone, Lateinische Hymnen des Mittelalters I. Freiburg 1853, S. 142.
[4] ZkTh 67 (1943), S. 3f; S. 14.

zu erforschen. Um die Kraft dieser Bildwelt — und darin die Dogmatik der Kirchenväter — zu erfassen, ist es auch hier notwendig, aus der antiken Literatur zu erweisen, wie vertraut den seefahrenden Griechen und Römern die Wirklichkeit und daher auch die Symbolbedeutung von Schiffbruch und von rettender Planke gewesen sind; nur darum breiten wir hier aus der schier unübersehbaren Fülle der klassischen Literatur das wichtigste Quellenmaterial aus. Es sollte von daher unsere Untersuchung sich weiten in einen nautischen Kommentar zu dem auch Paulus vertrauten Bildwort vom ‚Schiffbruch im Glauben': *τίνες περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν* (1 Tim 1, 19). Denn um dieses Wort und seine Deutung durch die Kirchenväter zu verstehen, müssen wir jenes Meer kennen, auf dem Paulus dreimal Schiffbruch gelitten (2 Kor 11, 25) und einmal auf Planken und Schiffstrümmern sein Leben gerettet hat (ApG 27, 44).

I. Der Schiffbruch

1. Als Kaiser Nero nach Mitteln sann, sich seiner Mutter Agrippina zu entledigen, gab ihm der Freigelassene Aniketos den Rat, einen Schiffbruch zu inszenieren. Denn, so sagte der Ratgeber: *Nihil tam capax fortuitorum quam mare*[5]. Das will sagen: zur See kann alles passieren, das Meer ist der Ort alles Unglücks. Wie sehr der antike Mensch davon überzeugt war, haben wir schon früher ausgeführt[6]. Der Seefahrer ist, eben weil er ein Liebhaber der Meerflut ist, immer auch ein ‚Nachbar des Todes[7]'. Er fühlt sich den Tücken des bösen Meeres hilflos ausgeliefert und kann es doch nicht lassen, die tollkühne und gewinnbringende Fahrt stets von neuem zu wagen. Schiffbruch gehört dabei zu den alltäglichen Ereignissen, ja, wie Nemesios es einmal ausdrückt, geradezu zu den logisch einzuberechnenden Folgen des freiwilligen Entschlusses, sich einem Schiff anzuvertrauen[8]. Diese Stimmung des antiken Menschen hat uns A. Lesky lebendig geschildert[9]. Am unmittelbarsten kommt sie zum Ausdruck in den zahlreichen Epigrammen auf Schiffbrüchige, die uns in der Anthologia Palatina erhalten sind[10]. Der Schiffbruch bringt nicht nur Tod, sondern auch meist den dem antiken Menschen grauenhaften Verlust einer Begräbnisstätte[11]. Der Leichnam des Gescheiterten schwimmt nackt und kalt in den Wogen.

[5] Tacitus, Annales XIV, 3 (Halm I, S. 284, Z. 16).
[6] ZkTh 66 (1942), S. 91–94.
[7] ZkTh 66 (1942), S. 206f.
[8] De natura hominis 38 (PG 40, 756 A).
[9] A. Lesky, Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer, Wien 1947, S. 188 bis 214. Vgl. hier besonders die Gedanken vom Schiffbruch bei Archilochos (S. 194), Anakreon (S. 198) und Simonides (S. 202). Aus Lesky wurden mir noch bekannt: J. Kahlmeyer, Seesturm und Schiffbruch als Bild im antiken Schrifttum (Dissertation), Greifswald 1934. — J. De Saint-Denis, Le rôle de la mer dans la poésie latine, Paris 1935.
[10] Anthologia Palatina VII, 263–279; 282–294; 494–503; 510; 539; 584–587; 651–654. Vgl. auch Lesky S. 326, Anm. 344, mit Rückverweisung auf ZkTh 65 (1941), S. 126f.
[11] Lesky, S. 36; 284f.

wird zum Fraß der gottwidrigen Fische[12], und wenn man ihm auch am Ufer ein Gedenkmal errichtet, so ist es nur ein leeres Monument, auf dessen Inschrift der Tote klagt: „O wäre doch nie ein schnellfahrendes Schiff gewesen![13]" Diese Epigramme sind gewiß oft nur Gebilde einer literarischen Manier, aber in ihrer Fülle spricht die traurige Erfahrung der Küstenbewohner mit, die es fast täglich erleben, wie das Meer die Leichen der Schiffbrüchigen ans Land spült und den traurig sinnenden Menschen des so sicheren Landes „beweinen lassen das ach so flüchtige Leben[14]". Da liegt der reiche Kauffahrer nackt und unbegraben, die tollkühne Fahrt endigt mit Tod, der einst gefürchtete Schiffsherr hat oft nicht einmal eine rettende Planke aus seinem eigenen Schiff gefunden. Bei Petronius findet der Sklave Eumolpus nach einem Schiffbruch die Leiche des herrischen Schiffsbesitzers Lichas am Strand und sagt unter Tränen: *Qui paulo ante iactabas vires imperii tui, de tam magna nave ne tabulam quidem naufragus habes.* Und daran knüpft er moralische Todesgedanken: *ite nunc, mortales, et magnis cogitationibus pectora implete*[15]*!* Die letzte Folgerung daraus ist ihm diese: vor dem Tod ist niemand sicher, man kann überall sterben, ist doch das ganze Menschenwesen nichts als ein einziger Schiffbruch: *si bene calculum ponas, ubique naufragium est*[16]. Das ist antikes Allgemeingut, und genau so denken auch die christlichen Prediger, die sich dieses eindrucksvolle Bild nicht entgehen lassen. *Ambrosius* spricht einmal von der „eitlen Gier des Seefahrers, der auf der Jagd nach Gewinn kläglich Schiffbruch leidet[17]". Und Augustinus predigt den Fischern von Hippo, die solches gewiß manchmal gesehen haben: *Naufragi forte negotiatoris corpus in littore inspexeris, reddis lacrimas miseratus et dicis: Vae huic homini, propter aurum perdidit animam suam*[18]*!* Das gehörte zur täglichen Erfahrung. Man lese dazu, was Paulinus von Nola über den Schiffbruch seines Freundes Martianus dichtete[19], oder den Trostbrief des Papstes Gregors d. Gr. an einen aus Seenot geretteten Bekannten[20], oder die christliche Grabschrift eines auf dem Meer ertrunkenen Mädchens: *Eufronia Eufronii filia et maris naufragio enecta*[21].

So ist jede Fahrt zur See ein tollkühnes Unternehmen, vergleichbar jener ersten mythischen Fahrt der Menschen auf der Argo, die man auch ‚die Kühne' *Τόλμα*, nannte[22]. Daraus leitete

[12] Anthologia Palatina VII, 273–276; 294; 506.
[13] Anthologia Palatina VII, 271.
[14] Ebd. VII, 277.
[15] Saturae 115 (Bücheler S. 85, Z. 17–19).
[16] Saturae 115 (S. 85, Z. 27f).
[17] De officiis I, 49, 243 (PL 16, 95 B).
[18] Sermo 344, 7 (PL 39, 1517).
[19] Carmen 24 (CSEL 30, 210f).
[20] Epist. IX, 73 (MG Epistolae II, S. 91, Z. 26). Vgl. auch die hübsche Schiffbruchserzählung in den Dialogi III, 36 (PL 77, 304f).
[21] E. Diehl, Inscriptiones Latinae Veteres Christianae I, Berlin 1925, S. 294, n. 1540.
[22] ZkTh 66 (1942), S. 206. Vgl. Fr. Klingner, Catulls Peleus-Epos: Bayr. Akademie d. Wiss. Hist.-Phil. Klasse 1956, Heft VI, München 1956, S. 9f.

der antike Mensch einen Gedanken ab, der für unsere Symboltheologie später von Bedeutung werden wird: Wer nach einem glücklich überstandenen Schiffbruch noch einmal wagt, ein meerfahrendes Holz zu besteigen, der schreibe einen neuen Untergang nur seiner Verwegenheit zu, denn er versucht die Himmlischen. „Wer zweimal zu See geht, gebe nur der eigenen Tollkühnheit die Schuld", sagt ein Epigramm[23]. Der *σχέτλιος*, das ist der frevelhaft kühne Mensch, findet dabei ein *ναυηγὸς τάφος*, sagt Dioskurides[24]. Zweimal Schiffbruch leiden, ist fast sicherer Tod. *Improbe Neptunum accusat qui iterum naufragium facit:* lautet ein Sprichwort des Publilius Syrus aus der Zeit Neros, das man noch lange zitierte[25]. Das ist echt römisch gedacht, und noch bei Ambrosius kehrt diese fast stoisch romantische Furcht vor dem wiederholten Schiffbruch wieder: *Utique accusatis crebra naufragia: quis vos navigare compellit? Mare non ad navigandum Deus fecit sed propter elementi pulchritudinem. Denique qui non navigat nescit timere naufragium*[26]. Wir meinen, dieses fromme Grauen des antiken Menschen vor der Gefahr eines zum zweitenmal drohenden Scheiterns zur See muß mitgedacht werden, wenn wir später in der altchristlichen Bußtheologie lesen von dem ‚schwer' zu erhoffenden Heil auf dem rettenden Brett der Buße nach dem Schiffbruch des Heils. *Δυσκόλως γὰρ ζήσεται*, heißt es in einem berühmten Wort aus dem Hirten des Hermas[27]. Und nicht umsonst kommt Tertullian gerade in seinem Bußbuch auf diese Haltung des meererfahrenen Menschen zu sprechen: „Viele, die einmal aus einem Schiffbruch gerettet wurden, geben von da an dem Schiff und dem Meer endgültigen Abschied. Sie ehren die Gabe Gottes, nämlich ihr leibliches Leben, durch Rückerinnerung an die Gefahr[28]".

Von dieser Realität des oft erfahrenen Schiffbruchs aus wird uns nun auch die antike Symbolik verständlich, die in diesem Unglück ein Sinnbild der Ausgeliefertheit des Menschen ans Sterbenmüssen erblickt. „Fürchterlich ist es, in den Wogen zu sterben": dieses Wort des Hesiod gibt dazu gleichsam den Auftakt[29]. Ein Epigramm des Ps.-Theokrit sagt: „Sei, o Mensch, mit dem Leben doch sparsamer. Nimmer zur Unzeit fahre im Schiff: auch so währet das Leben nur kurz![30]" Gerade also, weil der Seefahrer immer zwischen Tod und Leben steht und weil ihm jeden Augenblick das Meer zur Pforte des Hades werden kann —

[23] Anthologia Palatina VII, 264.

[24] Dioscurides, Epigr. 21, 5 (Anthologia Graeca, ed. Jacobs, I, S. 249). Vgl. auch Seneca, Ad Lucilium Epist. 81, 2 (Hense, S. 307, Z. 9f): „Nach einem Schiffbruch versucht man das Meer aufs neue".

[25] Minor Latin Poets (The Loeb Classical Library, ed. Wight-Duff, London 1935, S. 3—11). — Macrobius, Sat. II, 7, 11 (Eyssenhardt, S. 158, Z. 5).

[26] De Helia et ieunio 19, 70 (CSEL 32, 2, S. 453, Z. 7f).

[27] Mandatum IV, 3, 6 (Funk I, S. 480, Z. 8).

[28] De poenitentia 7, 5 (Corp. Christ. I, S. 333, Z. 14—17).

[29] Erga 687 u. 691 (Mazon S. 111).

[30] Anthologia Palatina VII, 534. Vgl. Die Theokritausgabe von C. Gallavotti, Rom 1946, S. 240.

wir haben das früher schon des Genauen belegt[31] — wird der Schiffbruch zum treffendsten Bild des Todes. Noch Ambrosius sagt vom Meer in einem fast hymnischen Todeslied: *Mare mergit naufragos, exspuit nudos, vestitos exuit, insepultos relinquit*[32]. In dieser durchaus antiken Denkweise wird ihm daher der Tod seines Bruders Satyrus, der nach glücklich überstandenem Schiffbruch an Land stirbt, zu einem *naufragium in terra*[33]. Leben und Sterben des Seefahrers steht eben unter dem unbegreiflichen Gesetz des Schicksals, der Tyche und der grausamen Sterne, in deren Konstellationen man den drohenden Schiffbruch ablesen kann[34]. Einer der grübelnden Sprüche aus der Schule des Demokrit fragte: „Woher kommt es denn, daß der gute Steuermann manchmal Schiffbruch leidet und ein braver Mann der Tyche unterliegt?[35]" Man lese dazu bei Lukian von Samosata die bei aller Komik erschütternde Klage, die der mit dem Geschick hadernde Mensch vor Juppiter bringt über das von den Göttern so unsinnig eingerichtete Schiff der Welt, das tausend Schiffbrüchen ausgeliefert ist[36]. Tyche macht den Kauffahrer reich und den Schiffbrüchigen bettelarm, darum spricht der Stoiker Zeno, als ihm das Unglück zur See nur seinen abgetragenen Mantel gleichsam als Totenhemd ließ: „Wohlan, Tyche, so machst du uns das arme Mäntelchen teuer!" Noch die kappadokischen Kirchenväter haben dieses Wort des alten Weisen geliebt[37]. Begreiflich, daß der Schiffbruch auch in der hellenistischen Traumdeutung eine große Rolle spielt. Ungezählte Traumbilder bedeuten einen kommenden Schiffbruch, wie wir aus Artemidor wissen[38]; und umgekehrt bedeutet ein geträumtes Scheitern auf dem Meer schweres Unglück und Tod[39]. Träumt jemand, er werde am ganzen Haupt geschoren, so bedeutet dies Schiffbruch, aber ohne tödlichen Ausgang, „denn es pflegen sich Menschen in Seenot die Haare schneiden zu lassen[40]". Das sind jene glücklich Unglücklichen, die in der höchsten Gefahr ihr Haar den Göttern weihen — *naufragorum ultimum votum*, nennt es Petronius[41] — da sie ja ‚eigentlich' schon dem Tod und dem Hades verfallen sind und darum nach der Rettung auf der Holz-

[31] ZkTh 66 (1942), S. 206f. — ZkTh 65 (1941), S. 91–94.
[32] De Tobia 5, 16 (CSEL 32, 2, S. 526, Z. 7f.
[33] De excessu fratris Satyri 1, 27 (CSEL 73, S. 224, Z. 2–6).
[34] Vettius Valens, Anthologiarum IV, 13 (Kroll S. 182, Z. 6). — Firmicus Maternus, Mathes. VI, 39, 2 (Kroll-Skutsch II, S. 205, Z. 12–14).
[35] H. Diels, Fragmente der Vorsokratiker (5. Aufl.), Berlin 1935, S. 222, Z. 29f.
[36] Juppiter tragoedus 47 (Jacobitz II, S. 374f).
[37] Basilius, Epist. 4, 1 (PG 32, 257 A). — Gregor Naz., Poem. moral. II, 10, vv. 236–242 (PG 37, 697).
[38] So z. B. das Zerspringen des Trinkglases: Oneirokr. I, 66 (Hercher S. 61, Z. 8f); ein wütender Stier bedeutet Schiffbruch durch Zerstörung der Antenne: II, 12 (S. 102, Z. 6); ein Fisch im Bett: II, 18 (S. 111, Z. 10); ein tanzender Sklave: I, 76 (S. 69, Z. 6f); ein schwarzer Ochse: V, 56 (S. 264, Z. 9); Aphrodite Anadyomene: II, 37 (S. 142, Z. 21).
[39] Oneirokr. II, 23 (Hercher S. 117, Z. 2).
[40] Oneirokr. I, 22 (Hercher S. 24, Z. 1–5).
[41] Saturae 103 (Bücheler S. 74, Z. 14f).

planke ihr Haar den Himmlischen opfern[42]: so wie später der christliche Mönch sich schert, wenn er das Leben der Buße beginnt und den Schiffbruch der bösen Welt hinter sich hat. Mithin gilt ganz allgemein auch bei den Kirchenvätern: wer zu See geht, ist schon mitten in der Unterwelt[43], in einem gleichsam vorweggenommenen Tod, und darum ist der Tod in der Sünde ein wahrer Schiffbruch des Lebens, wie Ambrosius einmal sagt: *Denique iustis mors quietis est portus, nocentibus naufragium putatur*[44].

Wir können nun — immer im Vorausblick auf die Theologie der Väter vom Schiffbruch in der Kirche — diese Symbolik noch vertiefen, wenn wir die Gleichung *mors* = *naufragium* in der Dialektik der äußersten Gegensätze zu erfassen suchen. Da ist zunächst die uralte, gleichsam vornautische und später fast romantisch gewordene Einstellung des antiken Menschen, der da mit Grauen und zugleich mit Dank für die eigene Gesichertheit vom festen Gestade aus das Meer und die Trümmer der gescheiterten Schiffe sieht. „Wie fein ist's doch, vom Land aus das Meer zu schauen", heißt es schon in einem Fragment des Archippos[45]. Die römische Dichtkunst hat das nachgeahmt. Lucretius schrieb: *Suave mari magno turbantibus aequora ventis, e terra magnum alterius spectare laborem*[46]. Das Gleiche wünscht sich Horatius, er möchte auf Lebedos einsam wohnen und von dort aus den rasenden Neptun auf sicherem Boden betrachten[47]. Der zünftige Seefahrer hatte für diese egoistische Schau wenig Verständnis, und so bildete sich das römische Sprichwort für billige Ratschläge: *E terra ne gubernaverit*[48]; es klingt noch bei Gregor von Nazianz[49] in seiner griechischen Form weiter. Cicero hat in einem stürmischen Augenblick der römischen Politik, als er das scheiternde Staatsschiff verlassen mußte, ausgerufen: *Nunc vero, cum cogar exire de navi, non abiectis sed ereptis gubernaculis, cupio istorum naufragia e terra intueri*[50]. Den dialektischen Gegensatz dazu bildet ein Gedanke, der für den antiken Menschen zum Inbegriff aller Gefahr und alles Unglücks wurde: man kann selbst noch im gesicherten Hafen Schiffbruch leiden. Ναυηγοὶ δ' εἰσὶν ἔσω λιμένος, heißt es schon in einem Epigramm der Anthologia Graeca[51]. So erging es, wie Polybius

[42] Zum Haaropfer der Schiffbrüchigen vgl. Fr. J. Dölger, Ichthys II, Münster 1922, S. 301. — RE VII, 2, 2106. — Bei Athanasius die Kunde, daß die Skythen Schiffbrüchige den Göttern opfern (PG 25, 49 B).

[43] Gregor Naz., Poem. moral. II, 16, 20 (PG 37, 780 A). Zum Schiff des Hades vgl. ZkTh 66 (1942), S. 217. — Fr. Cumont, Lux perpetua, Paris 1949, S. 283—286.

[44] De bono mortis 8, 31 (CSEL 32, 1, S. 730, Z. 22f).

[45] Fragment 43 (Kock I, S. 688); Stobäus, Flor. 59, 8 (Hense II, S. 402).

[46] Rer. nat. II, 1 (Martin S. 43).

[47] Epist. I, 11, 10 (Kiessling-Heinze III, S. 103). — Vgl. Anthol. Pal. VII, 586 u. ZkTh 65 (1941), S. 126f.

[48] Livius 44, 22, 14 (Weissenborn-Müller, S. 138, Z. 11f).

[49] Epist. 138 (PG 37, 276 B). Vgl. auch Augustinus, Civitas Dei XXII, 24 (CSEL 40, 2, 648, Z. 12—18).

[50] Epist. ad Atticum II, 7, 4 (Orell III, S. 408, Z. 13—15).

[51] Aemilianus Nikaeos, Epigr. 3, 6 (Anthologia Graeca, ed. Jacobs II, S. 251).

schrieb, den Athenern, als sie nach so vielen Siegen durch Bürgerzwist am Ende alles verdarben[52]. Das Scheitern im Hafen war in der nautischen Epigrammatik ein besonders beliebtes Motiv[53]. Und das römische Sprichwort sagte zu einem noch im Greisenalter leichtfertigen Menschen: *navem in portu mergis*[54]. In diesen beiden Gegensätzen denken nun auch die christlichen Theologen der Urzeit, wenn sie einesteils die Sicherheit des Heils in der ‚Landung' am sicheren Hafen schildern und anderseits die Glaubenskatastrophen derer, die noch in eben diesem Hafen gescheitert sind. *In portu, ut dicitur, naufragium*, sagt dazu Hieronymus im Streit um den Origenismus[55]. Und Papst Caelestin schreibt nach Gallien in den pelagianischen Wirren, die einige Priester gefördert hatten: *Conantur saepe naufragio mergere quos intra portum stantes statio facit fida securos. Fides quippe est omnium statio*[56]. Freilich, predigt einmal Augustinus, selbst in dem ruhigen Hafen der Kirche ist hienieden noch Sturm in Schiffbruch zu fürchten, Sicherheit ist uns noch nicht geschenkt: *ubi ergo securitas si nec in portu*[57]*?*

Von dieser ausgebauten Symbolik des Schiffbruchs her wird es nun auch verständlich, wie das Bild vor allem jene moralphilosophische Gestalt erhält, die dann später bei Paulus und bei den Kirchenvätern von neuem aufgenommen wird. Der sittlich ‚Gescheiterte' ist ein Schiffbrüchiger. Schon Pindar singt in einer literarisch noch unabgenützten Frische vom Schiffbruch des Lebens[58]. In der hellenistischen Zeit wird das zu einem beliebten moralisierenden Topos. In dem Pinax genannten Traktat des Kebes heißt es von den Menschen, die durch Unbeherrschtheit und Großtuerei gejagt werden: *ὡς ναυάγουσιν ἐν τῷ βίῳ καὶ πλανῶνται καὶ ἄγονται κατακεκρατημένοι ὥσπερ ὑπὸ πολεμίων*[59]*!* Philon von Alexandria schildert prachtvoll die gefährliche Fahrt des Seelenschiffes auf den Wogen der Lüste und des Reichtums, die zunächst gut zu gehen scheint, dann aber mit sittlichem Scheitern endet, „wenn wir mit dem ganzen Schiff der Seele an die Klippen fahren und Schiffbruch erleiden[60]". Gerade der Mensch, der nach einem Leben der Seelenruhe noch im Alter durch späte Leidenschaften untergeht, ist ihm ein noch im Hafen Schiffbrüchiger[61]. Bei Lukian verteidigt Epikur einen Jüngling, der den Gesetzen der stoischen Philosophie entronnen ist und „wie aus einem Schiffbruch zum Hafen schwimmt, sich sehnend nach

[52] Polybios, Histor. VI, 44 (Büttner-Wobst II, S. 294, Z. 26–28).
[53] Anthologia Palatina VII, 625; IX, 34; 36; 106; 398; XI, 248. — K. Müller, Die Epigramme des Antiphilos von Byzanz, Berlin 1935, S. 70. — Lesky S. 286.
[54] A. Otto, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer, Leipzig 1890, S. 284f.
[55] Contra Joannem Hieros. 37 (PL 23, 390 A). Vgl. auch Advers. Rufinum II, 15 (PL 23, 437 C).
[56] Epist. 21, 1 (PL 50, 529 A; Mansi IV, 455).
[57] Enarr. in Ps. 99, 10 (PL 37, 1277).
[58] Isthm. 1, 35f (Schroeder S. 231). Vgl. Lesky S. 210.
[59] Pinax 24, 2 (Praechter S. 20, Z. 11–13).
[60] De mut. nominum 215 (Cohn-Wendland III, S. 193f).
[61] De somniis II, 147 (Cohn-Wendland III, S. 282, Z. 19).

Ruhe[62]". Die Lebensgeschicke des Krösus und des Dionysius sind Schiffbrüche des Schicksals[63]. Es gäbe der Belege noch viele; das Bild wird abgebraucht. Nur darauf sei noch hingewiesen, daß man unter dem Schiffbruch des Gewissens, vor allem die Niederlage in der sinnlichen Liebe verstand. So betet der von der unseligen Leidenschaft umstürmte junge Mensch zur kyprischen Venus, die über die Wogen gebietet: „Wenn du schon die auf dem Meere Segelnden, Kypris, errettest: rette mich, o Liebe, der ich zu Lande im Schiffbruch untergehe[64]!" So wurde Kleopatra für Cäsar zur Klippe des Scheiterns[65], und in der Weisheit der Sprichwörter gilt allgemein: *naufragium rerum est mulier male fida marito*[66]. Die Männer aber pflegten, wie wir aus Firmicus Maternus ersehen, ihre Laster einer bestimmten Konstellation der Sterne zuzuschreiben und so ihr *naufragium pudoris et existimationis* zu entschuldigen[67].

Das alles mag dazu beitragen, den Umkreis genauer zu erkennen, aus dem auch Paulus so selbstverständlich von dem durch ein ertötetes Gewissen bewirkten ‚Schiffbruch im Glauben' spricht. Für das Verständnis der Vätertheologie, vor allem bei Tertullian, ist es bedeutsam, daß diese Bildwelt in der juristisch-politischen Sprache des Cicero noch einmal ganz lebendig wird. Hier ist Catilina und seine Genossen der Inbegriff der ‚gescheiterten Existenzen'. Daher der glühende Aufruf an die römische Jugend: *Contra illam naufragorum eiectam ac debilitatam manum florem totius Italiae ac robur educite*[68]! Der Staatsphilosoph ist der Überzeugung, daß „die größten und traurigsten Schiffbrüche" entstehen, wenn schlechte Menschen das Steuerruder Roms in die Hände bekommen[69]. Auch im Privatrecht ist es bei Cicero ein immer neu gebrauchtes Bild, vom Schiffbruch des Geldvermögens zu sprechen[70] — und, wie wir zu zeigen haben, von der rettenden Planke, die den Gescheiterten doch noch zum Hafen führt.

[62] Bis accusatus 21 (Jacobitz III, S. 16, Z. 3).

[63] Somnium seu Gallus 23 (Jacobitz II, S. 394, Z. 5f).

[64] Anthologia Palatina V, 11. — Anthologia Graeca (ed. Jacobs IV, S. 131). — Unzucht als Schiffbruch, die herumlungernden Dirnen sind „Räuberschiffe der Aphrodite": Anth. Pal. V, 44. Vgl. auch Lesky S. 279—281.

[65] Plutarch, De fortuna Romanorum 7 (319 F).

[66] Aus den sog. Catossprüchen (Anthologia Latina, ed. Riese S. 716).

[67] Mathes. VI, 11 (Kroll-Skutsch II, S. 94, Z. 9f). — Wenn Tacitus, Annales XIV, 11 (Halm I, S. 289, Z. 12f) die Agrippina eine *mulier naufraga* nennt, so meint er damit nicht nur das ihr zugedachte Todesgeschick, sondern auch ihre sittliche Fragwürdigkeit. — So wird ‚Schiffbruch' zum abgenützten Bild für jegliches Unglück. Vom *naufragium fortunae* der Psyche spricht Apuleius VI, 5; ein mißglücktes Gastmahl hat sozusagen Schiffbruch gelitten: Plutarch Mor. 622 B; ein zerborstenes Gefäß (Aischylos, Fragm. 180) oder ein zerschmetterter Wagen (Demosthenes 61, 29) sind ‚gescheitert'. Vgl. dazu Kittel, Wörterbuch z. NT IV, 895f. — Von einem Narren sagte man im Sprichwort: „Das Schiff kommt hilfeflehend zum Felsenriff": Suidas (Gaisford II, 940).

[68] In Catilinam II, 11 (Orell II, 1, S. 683, Z. 17f).

[69] De inventione I, 4 (Orell I, S. 90, Z. 6).

[70] Pro C. Rabirio 9 (Orell II, 1, S. 653, Z. 22f). — Pro Sulla 14 (II, 2, S. 767, Z. 15). — Verr. V, 50, 131 (II, 1, S. 423, Z. 13). — Sext. Rosc. 50, 147 (II, 1, S. 170, Z. 7f). — Pison. 4, 9 (II, 2, S. 1069, Z. 31). — Firmicus Maternus,

2. Die Weise, in der wir im Vorigen die antike Symbolik vom Schiffbruch vorlegten, bedarf vielleicht noch einmal jener Verteidigung, die wir früher schon versucht haben[71]. Wir wollen hier keine gelehrt tuende Stellenhäufung bieten, sondern einfühlend erforschtes und genaues Quellenmaterial zu jener ‚Einstimmung', die uns erst zu erkennen gestattet, was an der Verwendung des Bildes in der Theologie der Kirchenväter nur kulturgeschichtliche und umweltbedingte Gleichheit oder gar bloß literarische Tradition ist, und wie dennoch der ganze Topos im Dienst des bildhaften Ausdrucks einer völlig neuen Wahrheitserkenntnis steht. Wenn etwa C. Spicq in seinem trefflichen Kommentar zu den Pastoralbriefen zu 1 Tim 1, 19 nur ein paar recht allgemeine Hinweise aus der nautisch denkenden Psychologie der Antike vorlegt mit der Bemerkung, es sei das Bild vom Schiffbruch „une métaphore courante dans la philosophie grecque", so dürfte dadurch das Pauluswort in seiner literarischen Abgenutztheit und seinem sachlichen Tiefsinn nicht genügend erklärt sein[72].

Versuchen wir daher die Vätertheologie vom Schiffbruch in ihren thematischen Grundkapiteln so darzulegen, daß nicht nur das Ausmaß ihrer literarischen Verwandtschaft mit der Antike klarer wird, sondern auch der Ort sich abzeichnet, wo das bußtheologisch so bedeutsame Lehrstück von der *secunda post naufragium tabula* einzusetzen ist.

Grundlegend für das Kommende ist hier zunächst die Dogmatik der Väter, die wir vielleicht am treffendsten die kosmisch-sakramentale Symbolik des Schiffbruchs nennen. In diesem Lehrstück klingt unüberhörbar das antike Grauen vor dem Meer und seinen tödlichen Gefahren mit, jetzt aber gleichsam transponiert in das geoffenbarte Wissen vom Wesen des sterblichen und sündigen Menschen, und darin vom sakramentalen Heil im Schiff der Kirche, das sicher ist und gefährdet zugleich. Diese Theologie greift hinab bis in die Wurzeln der geschaffenen Kontingenz der Welt und des Menschen. Alles nicht aus sich selbst Existierende ist sozusagen schiffbrüchig, vor allem der Mensch in Geburt und Tod. Ambrosius hat das einmal in einem fast melancholischen Wort ausgesprochen, dessen feinen Klang wir nur verstehen aus der ‚Einstimmung', die wir oben aus antiken Quellen zu geben versuchten. Die scheinbar so feste Erde, die Gott am dritten Tag schuf und vom Wasser schied, ist in Wirklichkeit nur wie eine schwimmende Insel, deren geschaffene Kontingenz der Prediger gegen die griechischen Philosopheme von einer ewig existierenden Welt ver-

Mathes. I, 7, 25 (Kroll-Skutsch I, S. 25, Z. 18) über die politischen Schiffbrüche des Sulla.

[71] ZkTh 75 (1953), S. 143f.

[72] C. Spicq, Les Épitres Pastorales, Paris 1947, S. 49f. — Andere Kommentare zu 1 Tim 1, 19, die antikes Material beibringen: J. J. Wetstenius, Novum Testamentum Graecum II, Amsterdam 1752, S. 231. — W. Lock, A critical and exegetical Commentary on the Pastoral Epistles, Edinburgh 1924, S. 19. — M. Dibelius, Die Pastoralbriefe, Tübingen 1931, S. 21. — Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT IV, Stuttgart 1942, S. 895f.

teidigt: „Ins Wasser versunken wird sie beschrieben, wie wenn sie gleichsam schon in ihren Anfängen bestimmt gewesen wäre, Schiffbruch zu leiden[73]". An dieser im Wesen mitgegebenen Gefährdung nimmt auch die leibliche Menschnatur teil, und wieder läßt sich das am greifbarsten ausdrücken mit dem Bild vom Schiffbruch — die patristische Anthropologie ist voll davon. Die Geburt aus dem Mutterschoß ist dem Augenblick vergleichbar, wo Schiffbrüchige nackt ans Land gespien werden: *quos naufragos in hanc vitam quidam naturae fluctus exspuit*[74]. Das Gleiche gilt vom Tod, den man platonisch als leibzerstörende Trennung von Geist und Fleisch beschreibt. Schon Platon hat das allen Vätern unvergeßliche Bild von den auf dem Acheron umhertreibenden Schiffstrümmern des Körpers geformt[75], und Kaiser Konstantin hat das in der berühmten Rede „An die Versammlung der Heiligen" nachgeahmt und christlich korrigiert: „Die Seelen der Schlechten treiben in den Fluten des Acheron und des Pyriphlegeton wie Schiffstrümmer unstet hin und her[76]" — man denkt unwillkürlich an die Höllenvisionen des Dante. Aber schon Alexander von Alexandrien (vielleicht angeregt von einer Schrift des Meliton von Sardes) schildert den Tod als Schiffbruch[77], und Gregor von Nyssa macht sich in der Todespsychologie seines platonisch überglänzten Gesprächs mit Makrina den Einwand, es müsse doch wohl auch nach dem Tod die Seele mit irgend einem ihrer einstigen Körperelemente in Verbindung bleiben: „Ein Seefahrer kann, wenn sein Schiff im Schiffbruch zerschellt, nicht auf allen dahin und dorthin umhergeschleuderten Schiffstrümmern zugleich schwimmen. Er wird vielmehr das nächstbeste Trümmerstück ergreifen[78]". Dahinter steht hier natürlich die ganze Lehre vom „Schiff der Seele", die wir früher schon vorgelegt haben[79]. Tod ist eben einfach *naufragium aetatis*[80]. Und was zwischen Geburt und Tod an menschlichen Schicksalen liegt, ist wiederum die unaufhörliche Gefahr des Schiffbruchs in dem „bösen Meer dieser Welt". So in der Todestheologie des Ambrosius: *Nam si laudari ante gubernator non potest quam in portum navem deduxerit, quomodo laudabis hominem, priusquam in stationem mortis successerit? Et ipse sui est gubernator et ipse vitae huius iactatur profundo; quamdiu in salo isto, tamdiu inter naufragia*[81].

[73] Exameron I, 7, 27 (CSEL 32, 1, S. 26, Z. 1f). — Exameron III, 1, 1 (CSEL 32, 1, S. 59, Z. 11).

[74] De obitu Theodosii 26 (CSEL 73, S. 384, Z. 11f).

[75] Phaidon 62 (114).

[76] Ad S. Coetum 9 (GCS Eusebius I, S. 164, Z. 20–22). — Tod als Schiffbruch auch bei Tertullian, De anima 52, 4 (Corp. Christ. II, S. 859, Z. 32–35): *non secus naufragia sunt vitae etiam tranquillae mortis eventus. Nihilo refert integram abire corporis navem an dissipatam, dum animae navigatio evertatur.*

[77] Sermo de anima et corpore 3 (PG 18, 590f).

[78] De anima et resurrectione 7, 3 (PG 46, 45 D).

[79] ZkTh 66 (1942), S. 215–217.

[80] Ennodius, Epist. 1 (CSEL 6, S. 40, Z. 9). — Carmen I, 10, 27f (CSEL 6, S. 540).

[81] De bono mortis 8, 35 (CSEL 32, 1, S. 734, Z. 5–9).

Nun weiß aber der Christ, daß sich in dieser Schiffbrüchigkeit der todgeweihten Menschnatur und des Kosmos eine andere Katastrophe verbirgt: die Ursünde der Stammeltern. Dieses heilsgeschichtliche Ereignis ist der übernatürliche Schiffbruch, und die Stürme, die ihn verursachten, gehen noch immer über die Erde des Adamsgeschlechtes dahin. Wir nennen sie Tod und Sünde und Gericht, aber damit ist auch gegeben neues Heil in jenem Menschen, der ‚dem Wind und den Wellen gebietet' (Mk 4, 40) und in dem Schiff seiner Kirche die Menschen vor dem Schiffbruch rettet. In der nautischen Sprache der Kirchenväter heißt das: ursprünglich war nur festes Land oder sicherer Hafen der Ruhe und Leidlosigkeit. Aber Adam litt Schiffbruch mitten im Hafen. Seitdem ist Rettung nur gegeben in einer neuen und harten Führung des Steuermanns aller Welt: in der Arche, im Gesetz, in der Kirche. Theodoret hat diese soziologische Folgerung aus dem Schiffbruch der Ursünde in der siebten Rede ‚Von der Vorsehung' also ausgesprochen, und das war jedem griechischen Christen verständlich: „Nachdem unsere Menschennatur an der Sünde wie an einer Klippe gescheitert war und die Geistseele, von den Wogen der Leidenschaften umgeben und versenkt, den Leib verlassen hatte und ihn wie ein Schiff ohne Ballast umhertreiben ließ, da waren uns Gesetze nötig, die wie ein Anker das Schiff festhielten und den Steuermann instand setzten, sich wieder aufzuraffen und nach dem Steuerruder zu greifen[82]". Noch plastischer weiß den gleichen theologischen Gedanken Chrysostomus darzulegen. Er greift einen Vergleich auf, von dem wir früher schon einmal gesprochen haben: der antike Mensch spricht gerne vom ‚Anbohren des Schiffsbodens' als einer besonders tückischen Handlung. Denn es trennt ihn ja eben nur diese Holzplanke vom Tod[83]. Das nun geschah im Paradies. „Da seht ihr Adam", predigt der Goldmund, „mitten im Hafen leidet er Schiffbruch (*ἐν λιμένι παθόντα ναυάγιον*)". Und warum? Der tückische Teufel verführte ihn zur Sünde, „wie wenn ein böser Mensch mit einem einzigen kleinen Nagel den Schiffsboden durchbohrt und so das ganze Meer einströmen läßt[84]". Nun geht zwar die heilbringende Fahrt des Christen dank der erlösenden Güte Gottes dennoch, mitten durch alle Stürme, auf sicherem Schiff zurück in den Hafen, das ist in den ursprünglichen Zustand paradiesischer Heilung des Leibes und der Seele. Aber auch auf dieser Fahrt droht Schiffbruch, das will sagen, der einzelne Mensch kann sozusagen ‚über Bord gehen' in das gleiche Schicksal, das an sich dem gescheiterten Adam zuteil werden sollte. Darum kann Theodoret seine neunte Rede von der Vorsehung mit dem wiederum jedem seeerfahrenen Griechen vertrauten Wort beschließen: „Söhnet euch also aus mit eurem Schöpfer, damit er euch regiere als seine Freunde und nicht euch wie Feinde über Bord seines

[82] De providentia, Sermo 7 (PG 83, 672 AB).
[83] ZkTh 66 (1942), S. 208, Anm. 26.
[84] Daemones non gubernare mundum I (PG 49, 247 BC).

Schiffes werfen muß.[85]" Und Paulinus von Nola schildert im Schiffbruch seines Freundes Martinianus in einem unauflöslich zusammengeschauten Doppelbild Rettung und Untergang im endzeitlichen Gericht. Bei dem Seeunglück des Freundes waren die Ungläubigen und die von der Kirche vorher schon Abgefallenen untergegangen und die Christen gerettet worden: das ist ihm ein Symbol des letzten Gerichts, und von dem Kapitän, der früher schon Schiffbruch am Glauben gelitten hatte und als erster unterging, sagt er:

nauarchus ipse, perditae princeps ratis
pereuntibus primus fuit
namque ante pelago quam periret naufragus
iam mente naufragaverat[86].

Vor dem kosmischen und eschatologischen Schiffbruch rettet den erlösten Menschen also nur das sichere Schiff des Heils, das Gott selbst erbaut hat: es ist das Schiff der Kirche, das vorgedeutet ist in der Arche des Noe. Wir werden davon später noch eingehend zu reden haben, wenn wir die patristische Schiffstheologie von der Arche darstellen. Hier sei nur angedeutet, daß diese Symbolik von der Sintflut als der neuen Katastrophe des Schiffbruchs der Welt durch die ganze Väterlehre geht. Sie beginnt mit Origenes, für den die Arche die Rettung ist *in orbis naufragio*[87]. Aber gerade dieser Schiffbruch im Wasser des ‚Kataklysmos' ist der Anfang des neuen Heils. Scheidung der im Schiff Geretteten von den in den Fluten Untergehenden. Heil und Unheil also (diese Dialektik darf man aus der Vätertheologie nicht wegdenken) durch ‚Wasser'. Daher ist für Didymus die Sintflut Symbol der Reinigung der Welt in der Taufe[88]. Und Gregor von Elvira faßt diese (schon aus Tertullian bekannte[89]) Lehre zusammen in die Worte: *In cataclysmo nemo naufragium orbis evasit nisi qui in arca Noe meruit reservari quae typum Ecclesiae portendebat*[90]. Der gleiche Grundgedanke durchzieht die Theologie vom Durchgang durch das Rote Meer: was für die Israeliten dabei Heil war, ist für das Heer des Pharao Schiffbruch gewesen. *In eadem aqua baptismatis, in qua nos liberamur, Pharao, id est diabolus, naufragio perit*[91]. Der Ungetaufte ist ein gescheiterter Mensch, denn hinter ihm liegt der Schiffbruch der Adamssünde. In der Taufe wird er auf die rettende Holzplanke des Kirchenschiffs aufgenommen, das ist auf die ‚erste Planke des Heils' — die etwa nach der Taufe noch nötige Bußheilung wird damit, gemessen an dem Schiffbruch der Ursünde, zur ‚zweiten Planke' nach dem Schiffbruch. Das heilbringende

[85] De providentia, Sermo 9 (PG 83, 740 B).
[86] Carmen 24, vv. 151—154 (CSEL 30, S. 211).
[87] Ezechielhomilie 4, 8 (GCS Origenes VIII, S. 369, Z. 25).
[88] De Trinitate II, 14 (PG 39, 696 AB).
[89] De baptismo 8, 4 (Corp. Christ. I, S. 283, Z. 27).
[90] Tractatus Origenes 12 (Batiffol S. 139, Z. 21—23). Vgl. noch Beda (PL 91, 85 C).
[91] Tractatus Origenes 9 (Batiffol S. 102, Z. 7f). — Arator II, 50 (CSEL 72, S. 80).

Wasser der Taufe ist also das Meer, von dem Zeno von Verona predigt: *non quod naufragos facit, sed quod naufragos ad vitam suavem perducat*[92]. Und so kann Optatus von Mileve umgekehrt einmal sagen: die Taufe ist *peccatorum naufragium*[93].

Heil wird also aus Wasser und Holz. Die Taufe im Wasser versetzt den Geretteten ins Schiff der Kirche, das aus dem Holz des Kreuzes verfertigt ist, und selbst die rettende zweite Planke der Buße ist, wie wir später zu zeigen haben, nur heilbringend, weil sie aus dem gleichen Holz des Schiffes gezimmert ist. Das bedeutet theologisch: auch die Bußrettung ist Erneuerung des in der Taufe geschenkten Heils, ist neue Teilhabe an dem Schiff der Kirche, ist Ankunft im Hafen. Das Kreuzholz ist „Heil für die schiffbrüchige Natur", sagt Proklos[94], und das Gleiche sagt noch Hrabanus in nautischem Bild: *Crux portus est in totius orbis naufragio*[95]. Das selige Endziel dieser Rettung aus dem kosmischen Schiffbruch ist die Auferstehung der Leiber, der *portus consummationis gloriae*, die *fida statio*, von der Ambrosius in einer von Seebildern überströmenden Predigt spricht: dort allein gibt es keinen Schiffbruch mehr[96]. So, wie es auch für das gute Schiff der Kirche als solches kein Scheitern gibt, weil in ihm der Mastbaum des Kreuzes aufgerichtet ist: *numquam potest sustinere naufragium, quia in arbore, id est in cruce, Christus erigitur*[97].

Diese sakramentale Symbolik vom Schiffbruch hat nun auch eine sozusagen moraltheologische Seite — und hier gelangen wir in den innersten Bereich der später darzustellenden Lehre von der Buße als der ‚zweiten Planke nach dem Schiffbruch'. Solange nämlich der Christ nicht endgültig angekommen ist im Hafen der Verklärung, steht sein Heil trotz der Seetüchtigkeit des Kirchenschiffes noch in Gefahr. In der nautisch sprechenden Theologie der Väter heißt das in einem doppelten, oft freilich ineinander übergehenden Bild (da das Heil stets eine in der Kirchenzugehörigkeit soziale, und eine in der Freiheit der eigenen Entscheidung immer auch persönliche Sache ist): der Christ kann ‚über Bord gehen' im Abfall vom Glauben; oder: das Seelenschiff des einzelnen Christen kann Schiffbruch leiden in der Sünde. Dagegen gibt es nur eine Rettung: im Frieden mit der Kirche wieder an Bord genommen werden, oder die Holzplanke der Buße zu ergreifen und so mühsam zum Hafen des Heils zu schwimmen. Beide Bilder meinen theologisch das gleiche. Die Einheit, die sie zusammenfügt, ist die Heilskraft des ‚Holzes', ob man damit nun das Schiff meint oder die Planke. Denn beide retten nur in der Kraft des Kreuzes.

[92] Tract. I, 14, 3 (PL 11, 357 A).
[93] Contra Parmenianum V, 1 (CSEL 26, S. 121, Z. 20f).
[94] Sermo de ascensione Domini 2 (PG 65, 833 C).
[95] De laudibus crucis II, 26 (PL 107, 291 C).
[96] Expl. in Ps. 47, 13 (CSEL 64, S. 355, Z. 5–15).
[97] Ps.-Ambrosius, Sermo 46, 4, 10 (PL 17, 697 AB). Vgl. ZkTh 66 (1942), S. 197.

Wir sprechen darum hier zuerst vom „Schiffbruch im Glauben[98]"; denn gerade dieses Symbol ist durch das Wort aus Paulus (1 Tim 1, 19) klassisch geworden und hat auch bußtheologisch den ersten Rang, da sich ja eben an der Frage nach dem möglichen Heil eines Christen, der den Glauben verleugnet hat, alle Probleme der altchristlichen Bußgeschichte entzündet haben.

Es versteht sich, daß zunächst (und dann immer wieder) das paulinische Bild den Anstoß gab zu der Vätertheologie vom Glaubensschiffbruch. Daß 1 Tim 1, 19 zum Grundbestand der urchristlichen Lehre von der Möglichkeit eines Glaubensabfalls gehörte, zeigt uns die interessante Argumentation des Origenes[99]. Celsus hatte sich ein romantisches Bild der Urkirche gemacht als eines kleinen, unter sich rührend geeinten Häufleins. Dagegen will Origenes zeigen, wie die ‚Gnosis' von Anfang an als Häresie bestand (er mischt etwas willkürlich 1 Tim 6, 20. 21 mit 1 Tim 1, 19) und sie sei der Grund für den Abfall der beiden Paulusschüler gewesen. Noch deutlicher wird das, wenn man die geradezu sophistische Exegese des montanistischen Tertullian zu 1 Tim 1, 19 liest – seine Argumentation setzt überdies freilich eine schon ganz ausgebaute Lehre vom ‚Schiff der Kirche' voraus, wie sie zweifellos zur urchristlichen Taufkatechese gehörte. Dem rigorosen Montanisten liegt alles daran, zu beweisen, daß der Glaubensabfall der beiden Männer aus Ephesus die unvergebbare Sünde der *blasphemia* gewesen sei; darum habe sie Paulus dem Satan überliefert: *unde et naufragos eos iuxta fidem pronuntiavit, non habentes iam solacium navis Ecclesiae. Illis enim venia negatur qui de fide in blasphemiam impegerunt*[100]. Solcher Abfall vom Glauben ist nach Tertullian dem Götzendienst gleichzusetzen. Denn *fides* im Vollsinn ist identisch mit dem Schiff der Kirche, das mit geistgefüllten Segeln zwischen den Klippen kreuzt. Wer aus diesem Schiff hinausgeworfen wird, ist wie ein endgültig Schiffbrüchiger; er geht unter in der Tiefe, der man nicht mehr entschwimmen kann: *inter hos scopulos et sinus, inter haec vada et freta idololatriae velificata spiritu fides navigat tuta, si cauta, secura si attonita. Ceterum inenatabile excussis profundum est, inextricabile inpactis naufragium est*[101]. Das ist der montanistische Tertullian, der (wie später zu zeigen ist) die Lehre seiner katholischen Zeit von dem auf der *tabula post naufragium* noch erreichbaren Heil aufgegeben hat.

Aus der Theologie der Bußkämpfe nach der Dezischen Verfolgung geht hervor, wie bewußt man sich damals (zum Teil als tertullianisches Erbe) auf die Lehre vom Schiff der Kirche berief, um daraus die Möglichkeit einer Rekonziliation der Abgefallenen abzuleiten oder zu verneinen. Für Cyprian sind in einem Brief an Papst Cornelius alle Exkommunizierten einfachhin *naufragi*[102]; für

[98] Vgl. ZkTh 66 (1942), S. 114f.
[99] Adv. Celsum III, 11 (GCS Origenes I, S. 211).
[100] De pudicitia 13, 19. 20 (Corp. Christ. II, S. 1305, Z. 73f).
[101] De idololatria 24, 1 (Corp. Christ. II, S. 1124, Z. 15–18).
[102] Epist. 59, 11 (CSEL 3, S. 678, Z. 20).

den römischen Confessor Celerinus ist der Abfall vom Glauben tödliches *naufragium*[103]. Der ehemalige Bischof Evaristus habe, so meldet Cyprian nach Rom, es versucht, sogar andere in den verderblichen Untergang zu reißen: *veritatis ac fidei naufragium factum circa quosdam sui similes paria naufragia concitare*[104]. Übrigens sehen wir aus Eusebius, daß man auch im griechischen Osten, fast schon zu rhetorischem Gemeinplatz geworden, in gleichen Bildern dachte. Die unter Diokletian von der Kirche Abgefallenen, sagt er, seien „durch die Verfolgung in Versuchung geraten und erlitten an ihrem Heil völlig Schiffbruch, indem sie sich freiwillig in die Fluten stürzten[105]".

Für das nun beginnende vierte Jahrhundert mit seinen theologischen Kämpfen ist das Bild vom Schiffbruch im Glauben geradezu wie ein häresiegeschichtliches Leitmotiv. Typus der christusleugnenden Arianer sind die *perfidi Judaei*: denn nach einem Wort des Ambrosius bestanden die *naufragia Judaeorum* in der Verneinung Christi als des gottgesandten Steuermanns[106]. In einem anderen Bild hat das schon Origenes im Kommentar zum Hohenlied ausgesprochen. Der Winter ist vorbei: das bedeutet den Frühling, in dem man die Meerfahrt von neuem beginnt, und so war die Zeit des Winters mit seinen Seestürmen die Zeit der Juden: *Israel turbine incredulitatis correptus naufragio fidei submersus est*[107]. Um so schmerzlicher empfindet man nun nach den Stürmen der Verfolgung den Wogengang des arianischen Kampfes, der das Kirchenschiff fast scheitern läßt. Die endlosen Disputationen der Irrlehrer erinnern Ambrosius an die Gefahr der Scylla und Charybdis mit ihren *famosa naufragia*[108]. „Täglich umbrüllen uns die Gefahren des Schiffbruchs[109]". Mit moralpsychologischem Feinsinn sieht der Mailänder Bischof den Grund für diese Gefährdung des Glaubens in der gleichen schiffbrüchigen Zusammensetzung des Menschen aus Geist und Fleisch: *fides titubavit et caro coeperat sentire naufragium. Quod non inproprie dictum est, quia caro navis est animae*[110]. Von da her fühlt der Mensch jederzeit den drohenden Schiffbruch des Herzens: *atque in se ipso grave esse naufragium, in suo corpore tempestatem*[111]. In diesen Stürmen erinnert sich Basilius mit einer fast romantischen Rührung der seligen Zeiten der Urkirche. Denn, so fragt er den Bischof Ascholios von Thessalonich, was erleben wir heute? „Nichts als handfeste Schiffbrüche im Glauben[112]". Und an den großen Athanasius geht sein ganzer Jammer: „Überall löst sich die Kirche in ihre Trümmer auf",

[103] Epist. 21, 2 (CSEL 3, S. 530, Z. 24).
[104] Epist. 52, 1 (CSEL 3, S. 616, Z. 18f).
[105] Hist. Eccl. VIII, 2, 3 (GCS Eusebius II, S. 742).
[106] De Patriarchis 5, 27 (CSEL 32, 2, S. 139, Z. 23f).
[107] Hoheliedkommentar IV (GCS Origenes VIII, S. 226, Z. 3–7).
[108] De fide ad Gratianum III, 1 (PL 16, 589 D); I, 6 (PL 16, 539 A).
[109] De Cain et Abel II, 9, 37 (CSEL 32, 1, S. 408, Z. 4).
[110] De interpell. Job et David I, 5, 15 (CSEL 32, 2, S. 220, Z. 16–18).
[111] De interpell. Job et David IV, 8, 30 (CSEL 32, 2, S. 291, Z. 12f).
[112] Epist. 164, 2 (PG 32, 637 A).

überall ist Verwirrung der im Hafen liegenden Schiffe, überall droht Schiffbruch durch den politischen Sturm von außen und durch die Unfähigkeit der Bischöfe im Inneren der Kirche[113]. Man erinnert sich hier an die großartig dramatische Schilderung des Petrus Chrysologus, die wir früher schon ausführlich vorlegten: „Es brüllen die Gestade der Christenheit auf, rings treiben die Schiffstrümmer der Abgefallenen!"[114] Und man denke an die aus der Antike so wohlbekannte Gestalt der nackt und kalt auf den Wogen treibenden Leiche eines Schiffbrüchigen, wenn man bei dem geistvollen Ambrosiaster das Wort aus 1 Tim 1, 19 gedeutet findet: *qui deserentes fidem naufragi facti sunt, id est nudi veritate aut privati vita*[115]. Bei Augustinus insbesondere steht die antihäretische Apologetik ganz unter dem nautischen Bild des Schiffbruchs im Glauben. An den schweren Fragen vom freien Willen, vom Heil der ungeborenen Kinder, der reinen und sündigen Kirche kann der Mensch Schiffbruch leiden wie Pelagius und die Donatisten[116]. *Pelagius maluit per naufragium miserabile exire quam temerarium cursum velis depositis et remis suae disputationis inhibitis provida deliberatione frenare*[117]. Auch im Hafen der Meinungen des großen Cyprian kann man noch Schiffbruch leiden, entgegnet er den Donatisten[118], von denen er im Übrigen siegesbewußt vermerkt: *tota causa Donatistarum penitus naufragavit*[119].

Mit dieser tödlichen und täglichen Gefahr des Scheiterns ist nun die Heilssicherheit des Christen zu vergleichen, der im Schiff der Kirche oder im Hafen der Kirche geborgen ist. Schiff und Hafen: beides gehört zusammen und bedeutet in seiner dialektischen Verschiedenheit immer nur die Gesichtertheit gegen Schiffbruch. Denn die Kirche ist stets beides: sie ist noch immer auf gefährlicher Fahrt, und sie ist zu gleicher Zeit immer schon im Hafen angekommen. Ambrosius hat einmal diese unauflösliche Doppeltheit der christlichen Existenz in einem wundervollen Kapitel dargelegt[120]. Wenn darum der antike Mensch gefühlt hat: ‚Wie fein ist's doch, vom Land aus das Meer zu schauen', so transponiert sich diese Haltung nun in der christlichen Bildtheologie zu der

[113] Epist. 82 (PG 32, 460 AB)

[114] Sermo 20 (PL 52, 254f). Vgl. den Text in ZkTh 66 (1942), S. 196.

[115] In Epist. ad Timotheum I, 1 (PL 17, 465 C). — Vgl. auch Hieronymus, Epist. 22, 38, 1 (CSEL 54, S. 203, Z. 3f). — Die Gefahr des Schiffbruchs in der Disputation mit den Arianern: Hilarius, De Trinitate VII, 3 (PL 10, 200 C); VI, 5 (197 C); XII, 1 (434 CD). — Ps.-Augustinus, Sermo 119, 11 (Mai I, S. 258), wo die Kirche als gutes Schiff zwischen den beiden Gefahren des Sabellius und des Arius fährt: *gubernet Catholica Ecclesia inter utrosque fidei suae navigium, quoniam timendum est in utroque naufragium.* — Chrysologus, Sermo 21 (PL 52, 257 B; 258 B).

[116] Epist. 55, 13 (CSEL 34, S. 183, Z. 12). — De natura et origine animae I, 7 (CSEL 60, S. 308, Z. 7).

[117] De natura et origine animae II, 13 (CSEL 60, S. 353, Z. 13–15).

[118] Epist. 93, 39 (CSEL 34, S. 483, Z. 25f).

[119] De baptismo 5, 1 (CSEL 51, S. 262, Z. 1f).

[120] De Jacob I, 6, 23. 24 (CSEL 32, 2, S. 18f: *adde quia nescit naufragia qui semper in portu tranquillitatis est* (S. 19, Z. 7f).

demütigen Heilssicherheit des ‚gelandeten' Menschen. Hyppolyt deutet das Wort aus dem Patriarchensegen (Gen 49, 13): ‚Zabulon wird an des Meeres Ufer wohnen', auf die Kirche als den sicheren Hafen in allem Schiffbruch der Heiden[121]. Ambrosius ahmt ihn fast wörtlich nach. Zabulon, dieser Typus der Geretteten, sitzt am Ufer des Meeres, *ut videat aliorum naufragia ipse immunis periculi*. Das aber ist die Kirche: *sicut est sacrosancta Ecclesia radicata atque fundata in fide, spectans haereticorum procellas et naufragia Judaeorum, quoniam gubernatorem quem habuerant abnegaverunt*[122]. Dabei ist es durchaus möglich, daß die einzelne Teilkirche kläglich Schiffbruch leidet, besonders wenn es den Verfolgern gelingt, den Bischof als den Steuermann des Schiffes zu Fall zu bringen — Cyprian hat das in einem Brief an Papst Cornelius geradezu als eine drohende Gefahr des Teufels hingestellt: *at gubernatore sublato atrocius atque violentius circa Ecclesiae naufragia grassetur*[123]. Aber die Gesamtkirche kennt keinen Schiffbruch, sagt stolz Ambrosius: *Spectat aliorum naufragia ipsa immunis et exsors periculi*[124]. Sie ist sicher fahrendes Schiff und rettender Hafen — und der Christ weiß, daß zwischen diesem guten Schiff aus Kreuzholz und dem Hafen des endgültig gesicherten Heils für den Einzelnen, wenn immer und durch welche Sünde immer er das Heil der Taufe verloren hat, wenigstens noch die rettende Planke der Buße vermittelt. Augustinus hat diese selige Möglichkeit selbst noch für den schiffbrüchig gewordenen Pelagius offen gelassen: *a fide catholica naufragavit, nisi paenitendo refecit, quod fregit*[125]. Der einzelne Christ also, so mahnt er in einer Predigt, der sein eigenes Seelenschiff zu lenken hat — das ist seine persönliche gnadenhafte Heilsentscheidung — steht hienieden immer noch in der Gefahr des Schiffbruchs und muß auf der Hut sein: *Naris tua cor tuum, Jesus in nave, fides in corde. Si meministi fidei tuae, non fluctuat cor tuum: si oblitus es fidem tuam, dormit Christus — observa naufragium*[126].

Es ist nun aber, wie wir aus der altchristlichen Bußgeschichte wissen, nicht nur der Abfall vom Glauben, der einem Schiffbruch vergleichbar ist. Das gleiche Unglück des Heils geschieht in dem, was man tödliche Sünde nannte. Davon sei hier noch kurz gesprochen — wir messen so jetzt schon aus, was büßend sühnbar ist und gesühnt werden muß im Ergreifen der aus Schiffbruch

[121] Segnungen Jakobs 20 (TU 38, 1912, S. 35, Z. 11–18).

[122] De Patriarchis 5, 27 (CSEL 32, 2, S. 139, Z. 19 — S. 140, Z. 2).

[123] Epist. 59, 6 (CSEL 3, S. 674, Z. 1f).

[124] De Abraham II, 3, 11 (CSEL 32, 1, S. 573, Z. 7f). Das gilt auch von der Einzelseele, insofern sie ein Tempel Gottes bleibt und so mit der Kirche gleichgesetzt werden kann (ebd. S. 573, Z. 3f). Daher soll der Christ beten um die Vermeidung des Schiffbruchs: *fidei ignorare naufragia*: Exameron III, 5, 24 (CSEL 32, 1, S. 75, Z. 13f). Vgl. ZkTh 66 (1942), S. 203. Der getaufte Christ ist in dieser Sicherheit auch einer Insel vergleichbar, auf der er vor allem Schiffbruch gerettet ist: De interpell. Job et David IV, 9, 34 (CSEL 32, 2, S. 294).

[125] De natura et origene animae II, 13 (CSEL 60, S. 353, Z. 23f).

[126] Enarr. in Ps. 34, 3 (PL 36, 324 CD).

rettenden Planke des Heils. Schon bei 1 Tim 1, 19 wird ja angedeutet, daß der tiefste Grund für den Schiffbruch am Glauben die freiwillige Vergewaltigung des ‚guten Gewissens' (ἀγαθὴ συνείδησις) gewesen ist. ‚Gier' im weitesten Sinn ist auch für Tertullian der sittliche Grund für jeden Abfall vom Glauben: *inprimis cupiditatem radicem omnium malorum, qua quidam inretiti circa fidem naufragium sunt passi*[127]. Auch in dem nautischen Katalog, mit dem Ps.-Clemens das Schiff der Kirche beschreibt, wird Schiffbruch einfach mit Sünde gleichgesetzt[128]. Es gehört in die Tradition der alexandrinischen Moralphilosophie, wie wir sie bei Philon festgestellt haben, wenn nun auch Clemens von Alexandrien mit Vorliebe von dieser sittlichen Seite des Schiffbruchs spricht. Trunksucht und ‚Üppigkeit' im umfassenden Sinn bereiten auch dem Christen den ‚bösen Schiffbruch' der Seele[129], genau so wie etwa Tertullian (vielleicht von Clemens beeinflußt) in seiner rigorosen Invektive gegen den Weiberputz von der *forma naufragii* der eitlen karthagischen Damen predigt[130]. Es spricht wiederum die feinsinnige Moralpsychologie des Ambrosius, wenn er die Jugendzeit des Mannes das Alter des sittlichen Schiffbruchs nennt[131] und in der allegorischen Deutung der Sintflut den Untergang der Welt in den Fluten mit den Stürmen vergleicht, die in uns aus dem Gegensatz von Geist und Fleisch entstehen: *magna igitur naufragia quando mentis pariter et corporis sensuumque omnium turbo et procella miscentur*[132]. Wir sprachen davon schon früher im Kapitel vom ‚Schiff der Seele'[133]. So kann der Patriarch Theophilos von Alexandrien seinen meererfahrenen Gläubigen in einem Osterfestbrief (der uns in der Korrespondenz des Hieronymus aufbewahrt ist) mahnen: *Ne differamus tumentibus carnis fluctibus liberati inter diversa voluptatum hinc inde naufragia clavum tenere virtutum et post grandia maris pericula tutissimum caelorum intrare portum*[134]. In antikem Bild gesprochen (auch davon war zu Beginn unserer Untersuchung schon die Rede[135]): der Christ ist wie ein Odysseus zwischen den Gefahren der Sirenen, und immer müssen wir der Gefahr des sittlichen Schiffbruchs gewärtig sein: *ne sollicitati delectatione morti-*

[127] De idololatria 11, 1 (Corp. Christ. II, S. 1110, Z. 10f).

[128] Ps.-Clemens, Epistola ad Jacobum 15 (PG 2, 52 A). Vgl. ZkTh 66 (1942), S. 200f.

[129] Paidagogos II, 2, 28 (GCS Clemens I, S. 173, Z. 14). — Paid. II, 2, 32 (I, S. 169, Z. 21). — Paid. III, 7, 37 (I, S. 258, Z. 4).

[130] De cultu feminarum II, 9, 2 (Corp. Christ. I, S. 363, Z. 1).

[131] De interpell. Job et David I, 7, 21 (CSEL 32, 2, S. 225, Z. 1—5); I, 7, 23 (CSEL 32, 2, S. 226, Z. 10—12). — Umgekehrt ist der weise Greis im Hafen der Ruhe angekommen und darf dort nicht noch einmal Schiffbruch leiden: De Jacob II, 10, 44 (CSEL 32, 2, S. 60, Z. 14f). Leichtsinn und Geschwätzigkeit als Schiffbruch der Zucht: Expl. in Ps. 36, 28 (CSEL 64, S. 94, Z. 6f).

[132] De Noe et arca 14, 49 (CSEL 32, 1, S. 447, Z. 12—14).

[133] ZkTh 66 (1942), S. 215—217.

[134] Epist. 98, 1 (CSEL 55, S. 185, Z. 15—17).

[135] ZkTh 65 (1941), S. 123—152.

tera in criminum saxa rapiamur et scopulo mortis adfixi naufragium salutis obeamus[136].

Eine letzte Form fand diese Theologie vom sittlichen Schiffbruch in der aszetischen Diktion der Mönchsliteratur. Der Christ, der der ‚bösen Welt' entsagt hat, ist ja insonderheit der ‚Gelandete': der Friede des Klosters und der Wüste ist sein seliger Hafen der Ruhe. Hat er sich doch, wie einmal Ps.-Makarius sagt, wie ein Schiffbrüchiger nackt ins Wasser gestürzt, um so sein ewiges Leben zu retten[137]. Aber, so weiß es der erfahrene Hieronymus, er kann selbst auf den Straßen der Großstadt noch Schiffbruch leiden[138]. Und es klingt das Wort des Augustinus vom Seelenschifflein an, das wir oben zitierten, wenn Ps.-Makarius mahnt: „Wehe dem Schiff, das keinen Steuermann mehr hat! Es wird von den Meereswogen umhergeworfen und geht zugrunde. Wehe einer Seele, die Christus den wahren Steuermann nicht in sich hat! Sie wird auf dem bitteren Meer der Finsternis von den Wogen der Leidenschaften umhergetrieben. Verderben ist am Ende ihr Los[139]". Auch der pneumatische Mensch ist seines Heiles nicht versichert — das heißt in der antiken Symbolik, auch er kann noch im Hafen Schiffbruch leiden. „Er vermeinte, im ruhigen Hafen bereits gelandet zu sein. Da erhoben sich gegen ihn die Wogen, so daß er sich wieder mitten im Meere befand und dorthin verschlagen wurde, wo man nur noch Meer, Himmel und Tod vor Augen hat[140]". An dieser Gefahr führt nur der Gehorsam vorbei, ohne die ὑπαχοή droht dem Mönch immer von neuem der Schiffbruch, lehrt Climacus[141]. Noch im Mittelalter hat Honorius Augustodunensis in seinem kleinen Traktat vom Klosterleben dem Mönch die Gefahr vorgestellt, im Hafen Schiffbruch zu leiden[142].

Damit haben wir die Grundzüge der antiken und patristischen Symbolik vom Schiffbruch vorgezeichnet. Dabei hat sich schon irgendwie der Ort erkennen lassen, wo auch das Bild von der rettenden Planke einzusetzen ist. Geschichte und Bedeutung dieses Symbols sind nun genauer darzulegen. Wir versprechen uns daraus auch einen bescheidenen Ertrag für die hinter allen Bildern sich auftuende dogmatische Bußlehre. Geht doch das berühmte Wort von der *tabula post naufragium* nach einer langen antiken Vorgeschichte in die Bußlehre der Väter ein, gerät dann als patristisches Fündlein aus Hieronymus in die Manuskripte der Früh-

[136] Paulinus von Nola, Epist. 16, 7 (CSEL 29, S. 122, Z. 1f). — Vgl. Petrus Chrysologus, Sermo 8 (PL 52, 208 C): *delictorum naufragium*. Zu frühmittelalterlichen Verwendung von *naufragium* und *naufragus* als Inbegriff von ‚Fallit', Gescheiterter, Gestrandeter vgl. Ducange, Glossarium V (Niort 1885), S. 378.

[137] Ps.-Makarius, Homilie 5, 6 (PG 34, 508 A).

[138] Epist. 125, 9 (CSEL 56, S. 128, Z. 11). Vgl. auch Tract. in Ps. 103 (Morin S. 167, Z. 15—17).

[139] Homilie 28, 2 (PG 34, 712 B).

[140] Homilie 38, 4 (PG 34, 760 D).

[141] Scala 4 (PG 88, 680 D).

[142] De vita claustrali (PL 172, 1247 AB).

scholastik, wird vom Lombarden an die Fürsten der Schule weitergereicht, um in einer guten Stunde durch die Canones von Trient dogmatisch unvergeßlich zu werden. Aber man hört noch aus der versteinerten Muschel dieses patristischen Symbols das Rauschen des griechischen Meeres.

II. Die Planke des Heils

1. Auch die *tabula post naufragium* hat ihre antike Vorgeschichte, deren Kenntnis uns instandsetzt, selbst die dogmatische Valenz des patristischen Bildes tiefer zu erfassen. Gibt es doch kein trefflicheres Bild für die zwischen Leben und Tod schwebende Existenz des Menschen als eben dieses verächtliche Stück Holz, das zwischen dem Seefahrer und dem bösen Meer scheidet. „Nur ein Brett trennt uns vom Tod," sagte man[1]. „Vier Finger dick nur ist es, und um so viel sind wir vom Untergang getrennt[2]". „Nicht rettet die Menschen ein drei Finger dickes Brett aus Fichte, sondern Tyche allein[3]". Wir haben das früher schon dargelegt[4]. *Tabula distinguitur unda*, sagte Juvenalis[5].

Die literarische Geschichte unserer *tabula* beginnt mit den klassischen Seefahrergeschichten, der Odyssee und der Argonautensage. In den unsterblichen Schiffbruchsgesängen dieser Gedichte geht es immer um die Rettung der Helden auf einer Holzplanke des kläglich gescheiterten Schiffes. Dieses rettende Holz ist bei Homer ein Stück aus den Bretterwänden, aus denen Odysseus sein Floß (σχεδία) baut (V, 323), oder ein Stück des Kiels (XIX, 278), oder eine Bohle (δόρυ), auf die sich der Schiffbrüchige schwingt wie auf ein Pferd (V, 370), oder endlich ein Stück des zersplitterten Mastbaums, das Zeus Kronios gütig gewährt (XIV, 311). Das Holz des Heils ist ein Stück aus den Schiffswänden, von denen der Sang spricht: „Wildes Wasser riß die Bretterwände (σανίδες) vom Kielbaum" (XII, 420f). Das sind die Worte der Urgeschichte der *tabula naufragii*. Heimkehr und Glück des Odysseus entscheiden sich auf diesen Planken seiner höchsten Lebensnot. Das erinnert uns (in einer Digression, die nur zeigen soll, wie beliebt und naheliegend den seefahrenden Menschen dieses Bild gewesen ist) an die andere klassische Geschichte von Abenteuer und Schiffbruch, an Sindbad den Seefahrer, der uns erzählt: „Ich aber rang um das süße Leben, bis mir Allah der Allmächtige eine der Planken des Schiffes in den Weg warf, an die ich mich klammerte und die ich erkletterte[6]". Die hellenistische Argonautendichtung hat den homerischen Sang nachgeahmt. Apollonios Rhodios läßt die

[1] Alkiphron, Epist. piscatoriae 3 (Schepers S. 4f). Lesky S. 274.
[2] Anarchis bei Diogenes Laertios I, 103 (Hicks I, S. 108, Z. 1–3).
[3] Dion Chrysostomos, Or. 64 (Budé II, S. 190, Z. 23–25).
[4] ZkTh 65 (1941), S. 127f; 67 (1943), S. 2f.
[5] Sat. XIV, 289 (Friedländer S. 370).
[6] Die Erzählungen aus den tausend und ein Nächten (ed. Felix P. Greve) VII, Leipzig 1908, S. 158f.

vier Söhne des Phrixos aus rasendem Meersturm auf einem mächtigen Balkenstück (*κρατερῷ δούρατι*) gerettet werden[7]. Und wir erinnern uns dabei, daß man noch in römischer Zeit ein Brett aus dem sagenhaften Urschiff der Argonauten verehrte als wahrhafte *tabula salutis*. Martialis hat sie besungen:

Fragmentum quod vile putas et inutile lignum
hace fuit ignoti prima carina maris.
Saecula vicerunt. Sed quamvis cesserit annis
sanctior est salva parva tabella rate[8].

Schiffstrümmer waren indessen für den antiken Menschen nicht nur mythische Vergangenheit, sondern tägliche, oft fürchterliche Gegenwart. Alles spült das Meer ans Land, heißt es einmal bei Strabo, Kork und Menschenleichen und Schiffsplanken[9]. Solche Trümmer aus uralten Schiffbrüchen vermeinte man gar beim Tempel des Ammon in Ägypten als Versteinerungen zu finden[10]. Die Thessalier bauten sich aus den Bohlen gescheiterter Schiffe einen Wall, wie Herodot berichtet[11]. Und in unvergänglicher Schönheit singt Aischylos in den ‚Persern' von der denkwürdigen Seeschlacht bei Salamis:

... nicht mehr war die See zu schaun von Trümmern aus dem Schiffbruch und von Toten voll[12].

Was wirst du tun bei einem Schiffbruch, fragt Epiktet, wenn der Mastbaum kracht und du zu den Göttern schreist? „Wirst du nicht ein Holzstück ergreifen und dich darauf stürzen?[13]" Seneca besingt in seinen ‚Troades' in stoischer Lebensweisheit einen Schiffbrüchigen, der nackt ans Land gespült wurde, sich aber tröstet mit dem Gedanken, das sei ein Unglück, das Ungezählten zugestoßen sei. Zeuge davon seien die *tabulae*, die rings an den Küsten angeschwemmt wurden:

Qui secans fluctum rate singulari
nudus in portus cecidit petitos
aequior casum tulit et procellas
mille qui ponto pariter carinas
obrui vidit tabulasque latus
naufraga[14].

Was der Römer *tabula* nannte, hieß bei den Griechen *σανίς* — noch die Apostelgeschichte bedient sich bei der Schilderung des Schiffbruches dieses Ausdrucks (27, 44), die Vulgata übersetzt das mit *tabulae*. Bei Lukian sind diese *σανίδες* die nassen Holzbretter, die zur *ἀντλία*, der *sentina*, also in den untersten Schiffsraum hinab-

[7] Argonautica II, 1120f (Merkel S. 259).
[8] Epigr. VII, 19 (Friedländer I, S. 482f).
[9] Geogr. I, 3 (Müller-Dübner S. 44, Z. 43).
[10] Geogr. I, 3 (Müller-Dübner S. 41, Z. 5).
[11] Histor. VII, 191, 1 (Kallenberg II, S. 230, Z. 7f).
[12] Perser 419f (Murray S. 69).
[13] Dissert. II, 19, 16 (Schenkl S. 192, Z. 9).
[14] Troades 1030–35 (Hermann S. 99). — Vgl. auch Hercules Oet. 115f: *non puppis lacerae fragmina conligit, ut litus medio speret in aequore.*

führen[15]. Auf einer solchen *σανίς* hat sich einmal ein Schiffbrüchiger an die Thessalische Küste gerettet, aber kaum war er in der Nacht des Seesturms an Land gekommen, als ihn dort ein Wolf auffraß. „O Meeresflut, wie bist du getreuer als das Land!" ruft der Epigrammatiker aus[16]. Bei Tertullian begegnet uns, wie später zu zeigen ist, auch das Wort *planca*, und auch das bedeutet rohe Holzbohlen[17]. Wer immer nun aus einem Schiffbruch auf einer solchen *tabula* gerettet wurde, war ein unverhofft dem Leben Neugeschenkter und überströmte von Dankbarkeit gegen die Himmlischen. Wir wissen aus Juvenalis, daß die geretteten *naufragi* der Isis Darstellungen des Unglücksvorgangs weihten[18]. Der arme Teufel, der nackt ans Land gespült wurde, erbettelte sich ein paar Groschen, indem er eine Abbildung des Schiffbruchs vorwies[19]. Er sucht Trost bei Genossen des gleichen Unglücks, wie ein Fragment aus Petronius beweist:

Naufragus ejecta nudas rate quaerit eodem
percussum telo qui sua fata legat[20]

Daher warnt einmal Martialis vor solchen Bettlern, die ein wollumwickeltes Trümmerstück aus dem Schiffbruch vorweisen und mit vielen Worten betteln: *nec fasciato naufragus loquax trunco*[21]. Das war so bekannt, daß Horatius es bildlich verwenden konnte, wo er schildert, wie er mit knapper Not sich aus dem Schiffbruch der Liebe gerettet habe: Beweis dafür sei die *tabula votiva*, die er an heiliger Tempelwand samt den nassen Kleidern dem gewaltigen Gott der Meere geopfert habe:

... me tabula sacer
votiva paries indicat uvida
suspendisse potenti
vestimenta maris deo[22].

Die *tabula post naufragium* war eben das letzte, das dem Schiffbrüchigen doch noch das süße Leben wiederschenkte. Und so verstehen wir es jetzt besser, wenn Eumolpus in den Saturae des Petronius die Leiche des gestrandeten Schiffsherrn Lichas mit dem Wort anredet: *De tam magna nave ne tabulam quidem naufragus habes*[23].

[15] Juppiter trag. 48 (Jacobitz II, S. 374, Z. 31f).
[16] Anthologia Palatina VII, 289.
[17] Ein sonst seltenes Wort. Bei Palladius, De re rustica I, 21 (Schmitt S. 24) bedeutet es die Holzbohlen, mit denen man den Boden von Pferdeställen belegte: *plancae roboreae supponantur stationibus equorum.*
[18] Sat. XII, 22–28 (Friedländer S. 513). G. Lafaye, Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Egypte, Paris 1884, S. 200f berichtet von den kleinen Votivschiffchen, die man Isis weihte und die bei S. Maria in Navicella zu Rom gefunden wurden.
[19] Juvenalis, Sat. XIV, 301f (Friedländer S. 571).
[20] Fragment 32 (Bücheler S. 121).
[21] Epigr. XII, 57, 12 (Friedländer II, S. 249).
[22] Od. I, 5, 13–16 (Kiessling-Heinze I, S. 33).
[23] Sat. 115, 13 (Bücheler S. 85, Z. 17f).

Es ist aus dem Gesagten verständlich, daß aus der Kraft der lebendigen nautischen Erfahrung nun auch ein beliebtes und eindrucksvolles Bild der Rede entstehen konnte. Immer wieder sprechen die Alten von der Planke der Rettung. Die *σχεδία*, das heilbringende Holzstück aus dem Floß des Odysseus, hat im Phaidon des Platon eine neue, unvergeßliche Symbolkraft erhalten. Jetzt ist es die Philosophie, die zur kühnen, aber gefährlichen Seefahrt des denkenden Menschen wird: auch in ihr gibt es Schiffbrüche, aus denen nicht mehr ein gutes Schiff, sondern nur eine Holzplanke ans Land trägt. Der weise Mensch „muß sich entweder belehren lassen, wie es sich mit den Dingen verhält — obwohl das im jetzigen Leben sehr schwer oder unmöglich ist — oder er muß es selbst finden. Oder aber, wenn auch das unmöglich ist, muß er sich wenigstens des besten und unwiderleglichen menschlichen Beweises versichern und auf diesem wie auf einem Floß (*ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον*) der Gefahr trotzend durch das Leben hindurchsteuern, falls es nicht jemandem gelingt, sicherer und gefahrloser auf einem festeren Schiff, das ist einem fast göttlichen Wort, hindurchzufahren[24]". In einem Fragment aus Euripides, das Plutarch aufbewahrt hat, heißt es mit einer nur leisen Wendung: „Selbst auf einem Binsenrohr kannst du noch übers Meer fahren, wenn Gott es so will[25]". Lukian hat das nachgeahmt[26]. Solche Rettung ist eben ein göttliches Geschenk. *Tabulam naufrago dare* ist daher auch für den Römer der bildhafte Inbegriff einer lebensrettenden Wohltat, deren Unvergleichlichkeit in einem ergreifenden Kontrast mit der ärmlichen Geringheit des kleinen Holzes besteht. Die Planke ist mehr wert als ein Vermögen. Seneca hat davon gesprochen: *Dedi tibi patrimonium — sed ego naufrago tabulam*[27]*!* In einer rhetorischen Deklamationsübung des Ps.-Quintilian wird dargestellt, wie der verhungernden Stadt nach langem Zögern endlich ein reichbeladenes Getreideschiff geschickt wird, das aber nur noch Tote vorfindet. Das ist ein Schiffbruch im Hafen: statt der kleinen Hilfe, die das Leben gerettet hätte, kommt nun ein unnötig gewordener Reichtum: *in portu naufragium fecimus et frumentum ad ancora perdidimus ... naufrago tabulam abstulisti, mortuo applicas navem*[28]. Das Bild gehört also durchaus in das Arsenal der Rhetoren. Bei Valerius Maximus wird erzählt, wie in Bologna ein galanter Herr ertappt und des Ehebruchs angeklagt wird, sich aber mit einer sehr fragwürdigen Ausflucht noch retten kann — er hat eine juristische Planke der Rettung aus dem drohenden Schiffbruch gefunden: *inter maximos et gravissimos infamiae fluctus emersit, tamquam fragmentum naufragii leve admodum genus defensionis amplexus*[29]. Das aber ist der geistige und literarische

[24] Phaidon 85 D.
[25] De Pythiae oraculis 22 (Pohlenz-Sieveking III, S. 49, Z. 11) = Euripides fragm. 397.
[26] Hermot. 28 (Jacobitz I, S. 352, Z. 23f).
[27] De beneficiis III, 9 (Hosius S. 57, Z. 26).
[28] Declam. XII, 23: Pasti cadaveris (ed. Bipontina III, S. 273).
[29] Facta et dicta memorab. VIII, 1, 12 (Kempf S. 371, Z. 16f).

Umkreis, in dem wir nun verstehen, wie unsere *tabula naufragii* auch in der moralphilosophischen und juristischen Rhetorik des Cicero Eingang finden konnte, und es besteht für uns kein Zweifel, daß aus dieser Umwelt dann auch Tertullian und Lactantius die christlichen Rhetoren und Moralisten, das Bild von der Planke des Heils übernommen haben. In seinem Buch ‚Von den Pflichten' stellt sich Cicero nach dem Vorbild des Pflichtenbuches des Hekaton einmal den Casus: was soll geschehen, wenn ein weiser und ein törichter Schiffbrüchiger sich um eine einzige Planke der Rettung streiten: *si tabulam de naufragio stultus arripuerit, extorquebitne eam sapiens, si potuerit?* Hekaton habe das als Unrecht bezeichnet und habe darüber im sechsten Buch seines Werkes noch ausführlicher gehandelt: *Quid, si una tabula sit, duo naufragi eique sapientes, sibi uterque rapiat an alter cedat alteri*[30]*?* Der Moralfall wird dann noch weiter besprochen, er zeigt uns aber deutlich, wie natürlich es für diese antiken Menschen war, solche Fälle der täglichen Erfahrung zu entnehmen — nicht anders wird es bei Tertullian und Hieronymus sein. Lactantius jedenfalls hat — offenbar unmittelbar aus Cicero — das gleiche Problem wieder aufgenommen: *Sed concedamus posse fieri quod proponit philosophus: quid ergo iustus faciet, si nactus fuerit aut in equo saucium aut in tabula naufragum? Non inritus confiteor: morietur potius quam occidat*[31]. Das ist die christliche Lösung des Falles mit der *tabula naufragii*. Schließen wir diesen Gang durch die verborgene Urgeschichte der *tabula* mit einem Wort aus der stürmischen Geschichte der römischen Politik unter Cäsar. Cicero rühmt sich da der Freundschaft mit dem gefürchteten Machthaber, die ihm als einziges Gut im Schiffbruch der Politik geblieben ist und gedenkt ihrer mit bitterer Rührung: *et mehercule cum Caesare suavissimam coniunctionem — haec enim me una ex hoc naufragio tabula delectat*[32].

2. Wenn wir nun die christliche Geschichte der *tabula naufragii* vorlegen, so ist gleich zu Beginn festzustellen: nicht die griechische, sondern nur die lateinische Theologie hat sich dieses Bildes in einem bedeutsamen dogmatischen Zusammenhang bedient. Dies zweifellos unter dem führenden Einfluß des Tertullian, der dieses nautische Symbol in der Bußlehre heimisch gemacht hat. Das bestärkt uns in unserer Annahme, daß es sich hier, literargeschichtlich gesehen, um ein Erbstück aus der römischen Rhetorik handelt, wie sie uns bei Cicero und Quintilian begegnet ist. Um so wichtiger ist es, herauszuarbeiten, was die lateinische Bußtheologie sachlich gemeint hat, wenn sie von der *tabula naufragii* sprach.

Es geht dabei, wie man aus den Untersuchungen zur altchristlichen Bußgeschichte weiß[33], um die schwere Frage, die zu allen

[30] De officiis III, 29, 30 (Orell IV, S. 731f).
[31] Div. Instit. V, 17, 20 (CSEL 19, S. 455, Z. 14—16).
[32] Epist. ad Atticum IV, 18, 3 (Orell III, S. 464, Z. 23f).
[33] Zur Bußtheologie des Tertullian wird die neueste Forschung aufgezählt bei J. Quasten, Patrology II, Utrecht-Antwerpen 1953, S. 301f; 314f; 335. — Vgl. B. Poschmann, Paenitentia Secunda. Die kirchliche Buße im ältesten

Zeiten die theologischen Geister bewegt hat: kann ein Christ das nach der Taufe durch Sünde verlorene Heil wiedergewinnen? Nun in nautischem Bild ausgedrückt: gibt es für ihn noch eine Rettung, wenn er schuldbar ‚über Bord' des Schiffes der Kirche gegangen ist oder wenn das Seelenschiff seines Glaubens und seiner Sittlichkeit im Schiffbruch der Sünde zerschellt ist? Gibt es auch in diesem Bereich des jenseitigen Heils so etwas wie eine vermittelnde Planke zwischen Tod und Leben? Hieronymus hat die Antwort darauf in einem Brief, der dann auch von der *tabula naufragii* spricht, scharf formuliert: „Es gibt kein Mittelding zwischen Tod und Leben. Beide stehen in schroffem Gegensatz zueinander — und dennoch werden sie miteinander verbunden durch die Buße[34]".

Beginnen wir also mit der Darstellung der nautischen Symbolik in der Bußtheologie des Tertullian. Wir wissen es bereits: es ist nur der noch katholische Tertullian, der von der *tabula* der Buße spricht und sprechen kann. Wie er von diesen Fragen als Montanist gedacht hat, zeigte uns seine Exegese zu 1 Tim 1, 19: nach dem Schiffbruch im Glauben gibt es für den Sünder keine Hoffnung mehr auf das durch die Kirche zu vermittelnde Heil[35]. Anders noch in seiner katholischen Zeit: das Buch von der Buße ist dafür der klassische Zeuge. Im vierten Kapitel begegnet uns zum erstenmal in der christlichen Literatur das Bild von der Planke der Buße. Es geht in diesem ersten Teil des Werkes bekanntlich um die vorbaptismale Bußgesinnung des Katechumenen, die darauf vorbereitet, die Sündenvergebung in der Taufe wirkkräftig zu empfangen. Dazu predigt Tertullian (und diesen homiletischen Charakter des Buches darf man nicht aus dem Auge verlieren — so daß also auch das Bild von der *tabula* zum Grundbestand der lateinischen Taufkatechese gehört): *Ergo paenitentia vita est, quae proponitur morti. Eam tu, peccator ... ita invade, ita amplexare, ut naufragus alicuius tabulae fidem. Haec te peccatorum fluctibus mersum proleuabit et in portum diuinae clementiae protelabit*[36]. „Sowie ein Schiffbrüchiger irgend einem Holzstück sich anvertraut": man muß sich hier die ganze Erfahrung des antiken Menschen von Schiffbruch und Rettung gegenwärtig halten, um zu erfühlen, wie unmittelbar das Bild den Katechumenen von Afrika angesprochen haben muß. Der Schiffbruch, der dabei vorausgesetzt wird, ist letztlich die Ursünde des Adam, aus der alle Sünden der unerlösten Menschen wuchern. Denn Adam wird später ausdrücklich *stirpis humanae et offensae in Dominum princeps* genannt[37]. Der Meersturm, der den Schiffbruch immer neu geschehen läßt, ist der Zu-

Christentum bis Cyprian und Origenes, Bonn 1940, S. 283–348. – K. Rahner, Zur Theologie der Buße bei Tertullian (Festschrift für Karl Adam), Düsseldorf 1952, S. 139 bis 167. – J. Grotz, Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornizänischen Kirche, Freiburg 1955, S. 343–370.

[34] Epist. 122, 3 (CSEL 56, S. 66, Z. 2f).

[35] De pudicitia 13 (Corp. Christ. II, 1305f).

[36] De paenitentia 4, 2. 3 (C. Chr. I, S. 326, Z. 6–12).

[37] De paenitentia 12, 9 (C. Chr. I, S. 340, Z. 39f).

stand der Sündigkeit seit der Ursünde: *tot et tanta delicta humanae temeritatis a principe Adam auspicata*[38]. Der Hafen der göttlichen Erbarmung ist die Rettung durch die Taufe — und in diesen Hafen gelangt man nach dem Schiffbruch auf der Planke der Bußgesinnung. Diese ‚erste' *tabula post naufragium* ist also die vorbaptismale Buße.

Wir sehen: die Bilder aus dem nautischen Bereich gehen hier ineinander über. Diese erste Planke des Heils trägt gleichsam unmittelbar zum rettenden Hafen, also in eine scheinbar endgültige Gesichertheit. Vom Schiff der Kirche, in das man (nach der anderweitig bezeugten Lehre des Tertullian[39]) durch die Taufe aufgenommen wird, ist in dieser rhetorischen Verkürzung des Bildes nicht die Rede. Aber so tut sich um so schärfer das bußtheologische Problem auf: eben dieser im Hafen der Taufe Gerettete kann (wie die Erfahrung zeigte) noch einmal Schiffbruch leiden. Wie also läßt sich die Möglichkeit einer neuerlichen Rettung vereinen mit der endgültigen Einmaligkeit der Ankunft im Hafen? Kann ein ‚Gelandeter' auch im Hafen noch Schiffbruch leiden? Denn es steht anderseits für Tertullian fest, daß durch die Taufe „die Türriegel der Verzeihung[40]" ein für allemal verschlossen wurden. Hier nun setzt seine Lehre von der *paenitentia secunda* ein. Einmal noch, freilich nicht öfter, bietet Gott dem getauften Sünder die in der Kirche gewährte Heilung der Buße an. Nautisch ausgedrückt: dem im Hafen der Taufe wieder schiffbrüchig gewordenen Christen schickt Gott als Rettung noch einmal eine rettende Planke als *secunda, immo iam ultima spes*[41]. Es ist die Exomologese, die sakramentale, mit der Kirche wieder einende (also wieder in den Hafen zurückführende) Buße. Von ihr spricht Tertullian vom siebten Kapitel des Bußbuches an. Er tut es nur zögernd, um die Getauften nicht durch diese Möglichkeit erneuter oder gar beliebig wiederholbarer Vergebung zum sittlichen Leichtsinn zu veranlassen. Gerade dieses seltsame Zögern wird faßbarer durch die nautische Verdeutlichung des Bildes von der noch einmal von Gott geschenkten *tabula post naufragium*. Der Christ sollte eigentlich wie ein Seefahrer sein, der den Himmel nicht herausfordert durch mehrfach provozierte Schiffbrüche — wir kennen diese Haltung des antiken Menschen aus dem früher Gesagten. Einmal sind wir dem seelischen Schiffbruch auf der Planke der Taufbuße entronnen, eine einzige Erfahrung mag genügen, denn alles Weitere hieße Gott versuchen: *evasimus semel: hactenus periculosis nosmetipsos inferamus etsi iterum evasuri videmur. Plerique naufragio liberati*

[38] De paenitentia 2, 3 (C. Ch. I, S. 322, Z. 8f).

[39] Zur Schiffssymbolik des Tertullian vgl. De baptismo 12 (C. Chr. I, S. 288, Z. 38–43): *naricula illa figuram Ecclesiae praeferebat.* — De pudicitia 13, 20 (C. Chr. II, S. 1306, Z. 1): *solacium navis Ecclesiae.* — Der Mensch als Schiff: De resurr. carnis 60, 6 (C. Chr. II, 1009, Z. 30–35). De anima 52, 6 (C. Chr. II, 859). — Andere nautische Erinnerungen: De corona 8, 2 (C. Chr. II, S. 1051, Z. 15f); Adv. Valentinianos 12, 2. 3 (C. Chr. II, S. 763, Z. 7–11).

[40] De paenitentia 7, 10 (C. Chr. I, S. 333, Z. 35).

[41] Ebd. 7, 2 (C. Chr. I, S. 332, Z. 4f).

exinde repudium et navi et mari dicunt[42]. Dennoch, auch der damals schon überstrenge Tertullian kann die von Gott in der Kirche gegebene, wenigstens einmalige Vergebungsgewalt nicht verschweigen. Wenn die Taufe die ‚erste' Planke des Heils war, so ist die Exomologese nun die ‚zweite Planke', auf der wir uns retten können. Beide werden mithin als erste und zweite gezählt nach ihrem Verhältnis zu dem einen ihnen vorangehenden Schiffbruch der Ursünde und zugleich der aus der Adamsschuld hervorgehenden postbaptismalen Sünden der Christen. Denn auch diese Sünden sind ja nur wieder neue Teilhabe an dem *delictum* des Adam, also an dem einen, entscheidenden Schiffbruch der Menschheit. Und das Heil ist ebenfalls nur eines: die Rückkehr in den Hafen, das heißt: zusammen mit Adam zu werden ein *restitutus in paradisum*[43]. Taufe und Buße sind also die *duae humanae salutis quasi plancae*[44].

Gerade in dieser tertullianischen Gegenüberstellung der beiden Planken als der Symbole von Taufe und Buße birgt sich ein Ansatzpunkt für manche theologischen Probleme, die aber erst viel später wieder aufgenommen wurden, oder doch, wenn sie schon im christlichen Altertum überdacht worden sind, sich anderswo des Bildes von den *tabulae* nicht bedienten[45]. Es ist vielmehr so: wenn wir von Tertullian aus das Leitmotiv von der *tabula post naufragium* durch die Theologie der Väter weiterverfolgen, so müssen wir feststellen, daß es selten gebraucht wird und daß es bußtheologisch nicht die Rolle spielt, die man von Tertullian her hätte erwarten können. Das hat wohl zwei Gründe. Einmal verliert sich bei den lateinischen Vätern des ‚Festlandes' sozusagen der nautische Sinn und damit das vom Leben her genährte Verständnis für dieses Bild — so sehr das allgemeinere Symbol vom Schiffbruch ein literarischer Topos bleibt. Das Wort von der *tabula* lebt höchstens weiter in der Weisheit der Sprichwörter und bei dem einen oder anderen Vater, dessen Rhetorik aus der Schule des Cicero stammt. Und zweitens haftet diesem Bild, dogmengeschichtlich gesehen, doch allzuviel von jener ‚Einmaligkeit' des altchristlichen Bußvollzugs an, der für Tertullian und für die Zeit bis zum Ausgang des Altertums in verschiedener Dichte doch noch selbstverständlich war. Je mehr man im Lauf der Entwicklung die Möglichkeit einer oft wiederholten sakramentalen Vergebung der postbaptismalen Schuld erkannte, um so weniger war das Bild von der Planke zu gebrauchen. Aus diesen Gründen vollzieht sich die weitere Geschichte unserer *tabula* so: es wird bezeichnenderweise noch einmal recht lebendig bei Hieronymus, der seine römische Rhetorenschule nie vergessen hat; es taucht ab und zu auf, wo man wohl den unmittelbaren Einfluß des Tertullian vermuten darf; aber in der ganzen karolingischen und vorscholastischen Zeit wird es (so

[42] Ebd. 7, 4. 5 (C. Chr. I, S. 333, Z. 13–16).
[43] Ebd. 12, 9 (C. Chr. I, S. 340, Z. 40f).
[44] Ebd. 12, 9 (C. Chr. I, S. 340, Z. 35f).
[45] Vgl. die patristischen Belege bei P. Galtier, De Paenitentia, Paris 1931, S. 97–100.

viel wir nach mühsamem Suchen festzustellen imstande waren nie gebraucht. Erst in der Frühscholastik mit ihrem neuen und scharfen Interesse an den Fragen der Sakramententheologie wurde das Bild — und zwar bei Hieronymus — neu entdeckt und erhielt jene Bedeutung in der Bußlehre, gegen die noch Luther und Calvin Protest erhoben. Dadurch geschah es, daß die *tabula naufragii* auch im Konzil von Trient ihren feierlichen Ort erhielt und so in den Werken der nachtridentinischen Theologen wie eine uralte heilige Glosse zitiert wird.

Diesen Gang der Entwicklung haben wir nun in Kürze noch aufzuzeigen. Die Bußtheologie des vierten Jahrhunderts hatte sich gegen die Leugnung der Vergebungsmöglichkeit der Kapitalsünden durch die Novatianer zu erwehren, deren Lehre letztlich des gleichen Geistes war wie einst die des montanistischen Tertullian. Ohne Zweifel erinnerte man sich in diesen Kämpfen auch der vom katholischen Tertullian vertretenen Möglichkeit einer wenigstens einmaligen Rettung des getauften Ungläubigen auf der ‚zweiten Planke des Heils'. In dem klassischen Werk dieses Kampfes gegen die Novatianer, dem Buch *De paenitentia* des Ambrosius, kommt (so naheliegend es an manchen Stellen gewesen wäre) das Bild von der *tabula* nicht vor. Aber daß es nicht vergessen war, beweist uns der erste Brief des Pacian von Barcelona, der sich eingehend mit der Bußlehre der Novatianer befaßt. Grundsätzlich steht Pacian noch immer dort, wo der katholische Tertullian stand: man darf den Getauften von der einmaligen Möglichkeit einer Bußvergebung nur zurückhaltend sprechen, und es gilt der Wunsch, es möge eigentlich diese sakramentale Buße niemals nötig sein: *de paenitentia vero Deus praestet, ut nullis fidelibus necessaria sit nemo post sacri fontis auxilium foream mortis incurrat*[46]. Dennoch hat Gott diese Möglichkeit offen gelassen, und gegen die *superba iustitia* der Novatianer ist sie mit aller Dringlichkeit zu verteidigen. Ist die Bußvergebung doch ein Geschenk, das Gott unmittelbar in der Kirche gibt. Vergebung durch den Priester ist also göttliche Einwirkung: *non largimur ista de nostro*[47]. Hier nun fällt Pacian (vielleicht von Tertullian her, eher aber aus der Spruchweisheit des antiken Menschen, von der wir früher sprachen) das Bild von der *tabula* ein. *Naufrago tabulam dare:* das war für Seneca einst der Inbegriff der schenkenden Güte; *naufrago tabulam eripere:* das war bei Cicero und Lactantius der Inbegriff der Unbarmherzigkeit. Dieser seelischen Herzlosigkeit aber machen sich nun die auf ihre Sündenreinheit so stolzen Novatianer schuldig, wenn sie die Möglichkeit der Buße leugnen. Der katholische Christ aber (dessen ‚katholisches' Wesen Pacian in diesem Brief so herrlich preist) soll zwar nach der Taufe nicht mehr sündigen, aber wenn er gesündigt hat, so sei er noch eifriger, sich der Buße zu unterziehen — denn er hat ja noch die Planke, die ihm die Novatianer abstreiten wollen:

[46] Epist. 1, 5 (PL 13, 1055 C).
[47] Ebd. (1056 A).

Pigeat sane peccare, sed paenitere non pigeat. Pudeat periclitari, sed non pudeat liberari. Quis naufrago tabulam, ne evadat, eripiet[48]*?*

Daß es sich bei dem Wort von der *tabula naufragii* oft nur um eine Reminiszenz aus der klassischen Literatur handelt, zeigt uns in einem Zusammenhang, der mit der eigentlichen Bußgeschichte nichts zu tun hat, ein Brief des Paulinus von Nola. Ein Freund namens Jovius, ein gebildeter Grübler, empfand die Stürme auf dem Meer dieses Lebens als bloße Wirkung eines grausamen Fatums. Paulinus rügt ihn, weil er kein Auge habe für die wunderbare Einrichtung dieses ‚Schiffes der Welt' (*mirabilem illam navis iactatae salutem*)[49]. Aber diesen Blick erhalte der Christ nur, wenn er sich den Meereswogen der Welt entzieht und alle Versuchungen der Lotophagen und Sirenen wie ein seelischer Odysseus auf der Planke des Heils vermeidet. Denn überall drohe uns das *naufragium salutis*. Hier nun setzt die Erinnerung an das Holzstück ein, auf dem Odysseus sich rettete: es ist die *tabula* des Heils, die der Christ ergreifen muß. Dieses Holz aber ist ein rettendes Holz nur in der Kraft des Kreuzes Christi, und in dieser schönen Wendung verklärt Paulinus das Bild aus der Antike zu einer tiefen Christlichkeit. Er schreibt dem Freund: *Atque utinam vel nudis nobis ex istius mundi salo liceat evadere, si in tempore isto quo in fragilitate corporea et possessionum lubrico tamquam in naufragii fatiscentis infida compage iluitamus . . . fidem salutarem qua in virtute Christi Dei vexillo crucis nitimur, quasi tabulam perfugii meminerimus invadere*[50]. Vom *invadere tabulam* hatte schon Tertullian gesprochen, vielleicht erinnert sich Paulinus auch daran. Jedenfalls liegt sein Gedanke in unmittelbarer Nähe einer büßenden Rettung aus dem Schiffbruch, und dies im Bild vom Holz des Kreuzes, aus dem ja eben das Schiff der Kirche gezimmert ist.

Von der büßenden Rettung auf dieser Planke spricht nun auch der immer noch unbekannte Verfasser (vielleicht ist es doch Nicetas von Remesiana[51]) der Mahnschrift an eine gefallene Jungfrau, die für ihre Sünde sich der lebenslänglichen Buße unterzog. Sie wird vom Bischof also gerügt: *Sed tu quae iam ingressa es agonem paenitentiae, insiste misera. Fortiter inhaere tamquam in naufragiis tabulae, sperans per ipsam te de profundo criminum liberari. Inhaere paenitentiae usque ad extremum vitae, nec tibi praesumas ab humana die veniam dari*[52]. Gerade an diesem Zeugnis sehen wir, wie eigentlich das Bild von der Planke des Heils steht und fällt mit der altchristlichen Bußpraxis einer nur einmaligen Vergebung. Es zeichnet sich bis hinein in unsere nautische Buß-

[48] Ebd. (1056 A). Vgl. dazu B. Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums, München 1928, S. 144–147. — E. Göller, Analekten zur Bußgeschichte des vierten Jahrhunderts: Röm. Quartalschrift 36 (1928), S. 245–261. — Daß Pacian von Tertullian beeinflußt ist, zeigt für eine andere Stelle B. Poschmann, Paenitentia Secunda, S. 323, Anm. 2.

[49] Epist. 16, 6 (CSEL 29, S. 120, Z. 3f).

[50] Epist. 16, 8 (S. 122, Z. 3–9).

[51] Vgl. Clavis Patrum Latinorum, Steenbrugge 1951, S. 16, n. 651.

[52] De lapsu virginis consecratae 8 (PL 16, 379 A).

symbolik die Unterscheidung der Kapitalsünden von den anderen Vergehen des Christen ab: die ersten sind Schiffbruch, die anderen sind nur das leck gewordene Schiff der Seele. So jedenfalls verstehen wir die Bußpredigten des Cäsarius von Arles und ihre maritimen Vergleiche. Dringlich mahnt er die Christen, ihr eigenes Schiff der Seele immer wieder zu flicken, wenn es durch Stolz gerissen oder durch Sinnenlust leck geworden ist[53]. Sonst dringen die „Meereswogen der Sünde in das Boot der Seele ein[54]". Aber es gibt auch einen eigentlichen Schiffbruch, vor allem in der Kapitalsünde der Unzucht, und aus diesem Unglück rettet dann nur noch die Planke, die aus dem einst von Gott selbst zusammengefügten Schiff stammt und also noch an der Heilsträchtigkeit der Kirche einen lebenspendenden Anteil hat: sie trägt den Sünder zum *portus paenitentiae*, und dort wird ihm Leben und Heil wieder geschenkt. *Qui se cognoscit de litore continentiae tempestate libidinis in pelago luxuriae fuisse iactatum et castitatis incurrisse naufragium peccatorum confessionem velut tabulam fractae navis velociter apprehendat*[55].

Wir deuteten nun oben schon an, daß bei Hieronymus unter der Einwirkung der römischen Rhetorik vor allem des Quintilian und des Cicero[56] das Bild von der *tabula* noch einmal in aller Frische wiederkehrt, nicht nur im Zusammenhang mit der Bußlehre, sondern viel weiter greifend als beliebtes, fast abgebrauchtes Sprichwort. Hieronymus, der sich auf seinen vielen Seereisen so gerne der Abenteuer des Odysseus und des Äneas erinnert, ist voll von nautischen Bildern und Vergleichen[57]. Das Gebrüll des Meeres und der Jammer des Schiffbruchs entsprechen seinem eigenen leidenschaftlichen Temperament. Als die Wogen des Streits um Origenes hoch gingen, erinnert er sich seines eigenen wissenschaftlichen Werdeganges: wie er in der Jugend seinen Origenes heiß geliebt und später als dogmatisch verdächtig ebenso heiß bekämpft hat. In einem Brief an die römischen Freunde Pammachius und Oceanus schildert er diesen Wandel und die Gefahr des Schiffbruchs im Glauben, in die er durch Origenes gekommen sei. Nun aber habe er gleichsam Buße getan, indem er diese wissenschaftliche Jugendsünde einbekannt habe; niemand möge ihm in die Sünde folgen, sondern seine Bekehrung nachahmen; und eben hier fällt ihm die Spruchweisheit von der Planke im Schiffbruch ein. *Secunda*

[53] Sermo 56, 2 (Morin I, S. 239).

[54] Sermo 196, 4 (Morin I, S. 751). Sermo 136 (Morin I, S. 576).

[55] Sermo 66, 1 (Morin I, S. 270). Zur Bußlehre des Cäsarius vgl. C. Vogel, La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe siècle, Paris 1952, S. 79—148.

[56] Vgl. bei Quintilian VIII, 6, 44—50 (Radermacher S. 124—126) die Sammlung nautischer Vergleiche aus Cicero, wo u. a. auch gesagt wird, die dichterische Sprache sage anstatt *tabellae* manchmal auch *abietes*: VIII, 6, 20 (S. 117, Z. 25). Unsere *tabula* ist also gleichzusetzen jenem Holz der Tanne, aus dem man die Schiffswände und das Kreuz zimmerte; vgl. ZkTh 67 (1943), S. 8—11.

[57] Apol. adv. Rufinum 22 (PL 23, 473 B). Vgl. ZkTh 65 (1941), S. 126. Andere nautische Bilder aus den Briefen des Hieronymus: Ep. 123, 14. 15 (CSEL 56, S. 89, Z. 7; S. 91, Z. 17). — Ep. 125, 9 (CSEL 56, S. 128, Z. 11).

post naufragium tabula est, culpam simpliciter confiteri. Imitati estis errantem, imitamini et correctum[58]. Halten wir es hier schon fest: das ist die Stelle aus Hieronymus in ihrem lebendigen Zusammenhang, die dann als wahrhaftes Petrefakt, als Glosse einer *auctoritas* durch das Decretum Gratiani in die frühscholastische Bußlehre geraten sollte. In ihrer unmittelbaren Herkunft hat sie mit der Theologie der Buße nichts zu tun: ein klassisches Beispiel für das Wortgeschick einer sogenannten ‚Väterstelle'. Dennoch können wir aus der Weise, wie Hieronymus hier das Wort gebraucht, erschließen, daß es aus dem Umkreis der christlichen Bußtheologie in die Erinnerung des Hieronymus geraten ist. Denn er spricht (obwohl das an sich im Zusammenhang keinen sonderlichen Sinn hat) von der ‚zweiten' Planke nach dem Schiffbruch: das aber ist nur verständlich in der Bußlehre, wie wir sie aus Tertullian kennen, und wie sie doch wohl sicher in der Taufkatechese weiterlebte. Daß dem so ist, zeigen uns andere Briefe des Hieronymus aufs klarste. In seinem großen Sendschreiben an die Jungfrau Demetrias spricht er auch von der Bußmöglichkeit des Getauften und stellt sich auf den immer noch grundsätzlich anerkannten Standpunkt, für den getauften Christen solle es an sich keine Buße mehr geben, besonders nicht für eine gottgeweihte Jungfrau. Hier nun hören wir vielleicht am reinsten den Nachklang aus dem Taufunterricht: *Verum nos ignoremus paenitentiam, ne facile peccemus. Illa quasi secunda post naufragium miseris tabula sit: in virgine integra servetur navis*[59]. So geht sein mahnendes Wort — in der gleichen Problematik wie das Büchlein des Ps.-Ambrosius ‚An eine gefallene Jungfrau' — an ein Mädchen in Gallien, das in sittlich zweifelhaften Umständen mit einem Kleriker unter einem Dach zusammenlebte und davon ins Gerede kam. Der Bußprediger mahnt sie, wenigstens durch eine öffentliche Heirat ihren Ruf wieder herzustellen, das sei die letzte und beste Art einer Buße: *si corrupta es, cur non palam nubis? Secunda post naufragium tabula est, quod male coeperis saltem hoc remedio temperare*[60]. Ein noch dunkleres Nachtstück aus der Geschichte der altchristlichen Sündigkeit ist der erschütternde Brief, den Hieronymus an einen geradezu verbrecherischen Diakon Sabinianus richten mußte. Auch hier erscheint die Bußmöglichkeit als wenigstens einmalig gewährte Gnade, aber (mit dem Wort aus Amos 1, 3) Gott muß zu dem Sünder sprechen: ‚Ich reiche dem Gefallenen meine Hand und ermahne ihn, der sich mit seinem eigenen Blut besudelt hat, sich mit den Tränen der Buße rein zu waschen. Wenn er aber jetzt noch nicht Buße tun und nach dem Schiffbruch das rettende Brett nicht ergreifen will (*quodsi nec paenitentiam vult agere et fracto navigio tabulam, per quam salvari poterat, non retentat*), dann bin ich gezwungen, ihm zu sagen: ‚Soll ich mich nach drei oder vier Verfehlungen nicht von ihm ab-

[58] Epist. 84, 6 (CSEL 55, S. 128, Z. 5f).
[59] Epist. 130, 9 (CSEL 56, S. 189, Z. 3–6).
[60] Epist. 117, 3 (CSEL 55, S. 425, Z. 13–15).

wenden?[61]" Ein letztes Wort aus Hieronymus muß hier deswegen angeführt werden, weil es später durch die Glossa interlinearis bekannt wurde und ob seiner Dunkelheit den Großen der Hochscholastik manches Kopfzerbrechen verursachte. Es entstammt dem Isaiaskommentar des Hieronymus. Is 3, 9 vergleicht die Sünden Jerusalems mit denen von Sodoma, die schamlos offen ihre Verbrechen begingen: *et peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt nec absconderunt.* Dazu merkt Hieronymus an: *Secunda enim post naufragium tabula est et consolatio miseriarum impietatem suam abscondere*[62]. Das will doch wohl in einem freilich recht gewundenen Gedankengang sagen: der Anfang einer büßenden Umkehr wäre es, wenigstens die Sünde nicht mehr so öffentlich zu begehen wie die Sodomiten. Und weil also von Buße die Rede ist, so fällt hier Hieronymus sein ohnehin geläufiges Wort von der Planke der Buße ein — einmal mehr ein Beweis, daß es sich um einen katechetischen Gemeinplatz handelt, dessen man später darum nicht mehr gedenkt, weil in der dogmatischen Lehre der ursprüngliche Zusammenhang der beiden *plancae salutis*, der Taufe und der Buße, nicht mehr so deutlich gesehen wird. Man hat keinen so feinen Sinn mehr für die tiefsinnige Bildkraft, die in beiden Planken ein Stück aus dem Schiff der Kirche sieht, das aus dem Holz des Kreuzes gebaut ist und also selbst noch der *tabula* der Buße rettende Kraft mitteilt. Es ist wie ein ferner Nachklang aus der altchristlichen Lehre von der *tabula post naufragium*, wenn Gregor d. Gr. am Ende seiner Regula pastoralis um die Planke des Gebets bittet und demütig sagt: *Alios ad perfectionis litus dirigo qui adhuc in delictorum fluctibus versor. Sed in huius, quaeso, vitae naufragio orationis tuae me tabula sustine, ut quia pondus proprium deprimit, tui meriti manus me levet*[63].

Die sonst so symbolfreudige Theologie von Isidor von Sevilla bis zur Frühscholastik weiß nichts von unserem Symbol — wenn wir uns nicht täuschen. Isidor hat es in allen seinen recht einflußreichen Ausführungen zur Bußtheologie nicht gebucht, obwohl es gerade dort nahegelegen hätte, wo Isidor von der Beziehung zwischen Taufe und Buße spricht (*lacrimae poenitentium apud Deum pro baptismate reputantur*[64], so wie das schon Gregor d. Gr. gesagt hatte[65]). Auch in dem fast hymnischen Lobpreis auf die Buße, den man freilich Isidor absprechen muß, steht kein Wort aus der nautischen Symbolwelt[66]. Nur in dem pseudoisidorischen vierten Buch der Sententiae heißt es einmal in einem uns seit der Antike wohlbekannten Gedanken: *peccata experti saltem post naufragium mare metuant*[67]. Und in dem ebenfalls nicht Isidor zu-

[61] Epist. 147, 3 (CSEL 56, S. 317, Z. 11f).
[62] Comment. in Isaiam II, 3 (PL 24, 65 D).
[63] Regula pastoralis IV (PL 77, 128 A).
[64] De eccl. officiis II, 17 (PL 83, 805 A). — Sentent. II, 12, 13 (PL 83, 613–617). — Etymol. VI, 71–79 (PL 82, 258f).
[65] Homilia 10 (PL 76, 1114 B).
[66] De numeris 14 (PL 83, 1300 BD).
[67] Sent. IV, 55 (PL 83, 1187 CD).

gehörigen sogenannten Lamentum paenitentiae betet der sündige Mensch: *placeat, Christe, damnatum reparare naufragum de interitus errore*[68]. Aber auch auf diesen leisen Wellen aus dem großen Meer der Antike und der Väter schwimmt keine *tabula*.

In den Kommentaren der fünf Jahrhunderte bis zum Beginn der Frühscholastik, die zu der Schiffbruchstelle 1 Tim 1, 19 geschrieben wurden, läge es wohl am nächsten, den Gedanken von der Planke der Buße zu finden. Hatto[69] zitiert dazu einfach (ohne Nennung) den Ambrosiaster. Haymo[70] gibt zum gleichen Autor eine eigenständige Paraphrase. Aber kein Wort von der *tabula naufragii*.

So geschah denn in der Geschichte unseres Symbols gleichsam eine Neuzeugung des Lebens, als Gratian um 1140 sein berühmtes Decretum schrieb und darin aus seiner beträchtlichen Kenntnis der Väterwerke (aus welchen Quellen, wäre freilich noch genauer zu untersuchen[71]) im Kapitel *De paenitentia* ein Wort zitiert, das just jenem Brief des Hieronymus entstammt, der eigentlich mit Bußtheologie nichts zu tun hat: *secunda post naufragium tabula est culpam simpliciter confiteri*[72]. Damit war ein Tor aufgestoßen, das sich nicht mehr schloß. Zumal, da Gratian im weiteren Verlauf seines Bußrechts Hieronymus (zwar mit der falschen Angabe ‚in Malachia[73]') noch einmal zitiert und damit den Bereich angibt, in welchem auch das Wort von der *tabula naufragii* von nun an heimisch blieb, in der theologischen Frage nach dem Verhältnis zwischen Taufe und Buße: *Ut quod facit baptisma hoc faciat poenitentia*[74].

Eine mit Gratian wohl fast gleichzeitige ‚Initialzündung' geschah, (und beeinflußt vielleicht schon Gratian), als aus der Schule des Anselm von Laon die für alle weitere Theologie so bedeutsame Glossa entstand[75]. Zu Isaias 3, 9 wird in der Glossa interlinearis

[68] Lamentum vv. 293–295 (PL 83, 1261). Auch die lange *Oratio pro correptione vitae* (PL 83, 1261–1274) enthält das Bild nicht.

[69] Expos. in Epist. I. ad Tim. (PL 134, 667 C).

[70] PL 117, 787 D. Vgl. noch Hrabanus (PL 112, 587 CD). — Sedulius Scotus (PL 103, 231 C). — Ps.-Bruno (PL 153, 434 BC). — Herväus von Bourg-Dieu (PL 181, 1412 B).

[71] Vgl. dazu P. Anciaux, La Théologie du Sacrament de Pénitence au XIIe siècle, Louvain 1949, S. 110f.

[72] De paenitentia dist. I, c. 72 (Friedberg I, S. 1179).

[73] In Wirklichkeit steht das Wort bei Hieronymus im Comment. in Osee III, 12 (PL 25, 928 C). In die gleiche Doktrin gehört auch noch Comment. in Sophon. I, 10 (PL 25, 1349 A): *per has enim duas portas, baptismi et paenitentiae, in Jerusalem, id est in Ecclesiam Dei vel introitus vel retroitus est.*

[74] De paenitentia dist. I, c. 74 (Friedberg I, S. 1179). Zu der Theologie vom *naufragium* der Buße gehört auch ein Augustinuszitat, ‚Augustinus ad Felicianum': De paenitentia dist. I, c. 81 (Friedberg I, S. 1181): *quid enim interest ad naufragium utrum non grandi fluctu navis opperiatur an paulatim subrepans aqua in sentinam submergat.* Es ist ein Satz aus Augustinus, Epist. 265, 8 (PL 33, 1089 A; CSEL 57, S. 646, Z. 10–13).

[75] Zu den neuesten Fragen über die Entstehung der Glosse (Anselm von Laon und seine Schüler) vgl. Anciaux a. a. O., S. 105, Anm. 3. — B. Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford 1952.

ohne Nennung des Namens das uns schon bekannte Wort des Hieronymus aus seinem Isaiaskommentar zitiert: *Secunda post naufragium tabula est impietatem abscondere*[76]. Und in der Marginalglosse zu Ezechiel 16, 52 (*porta confusionem tuam*) heißt es: *Porta confusionem: secunda post naufragium tabula est, cum peccavero erubescere*[77]. Wieder geht das Wort anonym, aber unmittelbar darauf wird in einer zweiten Glosse Hieronymus genannt mit einem Satz aus seinem Ezechielkommentar[78].

Das hat genügt, um unsere *tabula* im Zusammenhang mit der Bußtheologie unvergessen zu machen. In der kurzen Zeitspanne bis zum Erscheinen der Sentenzen des Petrus Lombardus können wir aus der Theologie der zum Verständnis des Sentenzenmeisters so wichtigen vorlombardischen Lehrer wenigstens fünf Zitate des aus Hieronymus nun wieder bekannten Wortes von der *tabula naufragii* buchen. Der wohl früheste Text steht in der Summa sententiarum, deren umstrittene Verfasserschaft wir hier nur eben andeuten: *Est enim poenitentia secunda tabula post naufragium quia post baptismum, si quis vestem innocentiae peccando amittit, per poenitentiam recuperare poterit*[79]. Man beachte hier den Zusammenhang unseres Bildes mit demjenigen von dem ‚Gewand der Unschuld': man kann daran geradezu die Abhängigkeit der einzelnen Autoren voneinander ablesen. In der sogenannten *Ysagoge in Theologiam* lesen wir: *Redeuntibus enim ad Deum semper necessarium est penitencie sacramentum. Et hec est post naufragium tabula secunda. Si quis enim post baptisma innocenciae vestem culpa aliqua amisit non nisi penitencia recuperabit*[80]. Selbständiger behandeln das Bild Hugo von St. Viktor[81] und Robertus Pullus[82]. In den Sententiae divinitatis heißt es: *Postquam tractavimus de sacramento altaris et baptismi, sequitur consequenter de paenitentia. Est enim secunda tabula post naufragium, parasceve ante pascha. Si contingit aliquem peccatis inquinari post baptismum amissa veste innocentiae, adhaereat huic tabulae et ducet eum per mare istud undosum ad litus aeternae patriae*[83].

[76] Die Ausgabe, nach der wir die Glossentexte zitieren (die mir Herr Dr. H. Riedlinger, Freiburg i. Br., freundlich nachgeschlagen hat) ist: Biblia Sacra cum Glossa interlineari, ordinaria et Nycolai Lyrani Postilla, Venedig 1588. Unsere Stelle: IV, fol. 11 v.

[77] Band IV, fol. 233 v.

[78] Comment. in Ezechielem 16, 52 (PL 25, 155 D).

[79] Summa Sententiarum VI, 10 (PL 176, 146 C).

[80] Ysagoge in theologiam II (ed. A. Landgraf, Ecrits théologiques de l'école d'Abélard: Spicilegium Sacrum Lovaniense, fasc. 14, Löwen 1934, S. 208, Z. 8—12).

[81] Miscellanea V, 62 (PL 177, 789 CD).

[82] Sententiarum V, 30 (PL 186, 851 D): *secundum post naufragium nobis refugium constituitur confessio.*

[83] Sententiae divinitatis V, 4 (ed. B. Geyer: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters VII, 2/3, Münster 1909, S. 142*). Geyer verifiziert hier als Quelle die Epist. 130, 9 des Hieronymus. Aber diese (sachlich durchaus zutreffende) Stelle kommt in der ganzen Sentenzenliteratur meines Wissens nicht vor; es wird hier doch wohl einfach an das Wort aus der Glosse oder aus dem Dekret des Gratian zu denken sein.

So ist denn der Lombarde schon wohl vorbereitet, wenn er in seinen Sentenzen, unvergeßlich für die gesamte Theologie der Hochscholastik, von der *tabula naufragii* spricht. In seinen Collectanea zu den Paulusbriefen erinnert er sich zu 1 Tim 1, 19 des schon bei Gratian zitierten Wortes aus Augustinus von dem Schiff des Glaubens, das durch Sturm oder durch langsames Einsickern des Wassers in die *sentina* untergehen kann[84]. Der führende Text für die Zukunft aber steht im Sentenzenbuch. Nun wird Hieronymus ehrlich zitiert: *Est enim, ut ait Hieronymus, secunda tabula post naufragium (poenitentia), quia si quis vestem innocentiae in baptismo perceptam peccando corruperit, poenitentiae remedio reparare potest. Prima tabula est baptismus, ubi deponitur vetus homo et induitur novus. Secunda poenitentia, qua post lapsum resurgimus, dum vetustas reversa repellitur et novitas perdita resumitur*[85]. Man sieht aus dieser Darlegung, wie das Wort von der *tabula* nun (ohne weitere genaue Zitation) einfach als ‚*auctoritas*' des Hieronymus weitergegeben wird und wie man daraus den genauen Ort seiner theologischen Valenz angibt: daß diese Planke die ‚zweite' *tabula* des Heils ist, bedeutet eben das sakramentale Verhältnis zwischen Taufe und Buße, gesehen im Bild des einen Schiffbruchs, der sich aus der Ursünde des Adam herleitet — genau so, wie wir es schon bei Tertullian gesehen haben, nun aber in die ganze Problematik der frühscholastischen Spekulation vom Wesen der sakramentalen Sündenvergebung hineingestellt.

Es würde zu weit führen, wollten wir alle Theologen aus der nachlombardischen Bußtheologie der Frühscholastik zu Wort kommen lassen. Sie geben fast durchweg den Text aus den Sentenzen, manchmal freilich mit einem interessanten Kommentar[86]. Es dürfte förderlicher sein, wenn wir einige bisher noch ungedruckte Zeugnisse vorlegen[87]. In der Summe des Präpositinus heißt es: *Diximus de baptismo et confirmatione. Sed quia penitentia est secunda tabula post naufragium, de ea subiciendum est, primo quid sit sacramentum in penitentia et quid res sacramenti*[88]. Man sieht, daß die tertullianische Bezeichnung der Planke als der ‚zweiten' nun schon dazu dient, die Reihenfolge der Buße im System der sieben Sakramente zu rechtfertigen. Die Summe des Magisters Udo zitieren wir nur, um zu zeigen, wie wörtlich man sich meist an den Lom-

[84] Collectanea in Epist. Pauli (PL 192, 90 A; 334 D).

[85] Liber Sententiarum IV, 14 (Quaracchi 1916, II, S. 819; PL 192, 868f).

[86] Vgl. zum ganzen Bestand Anciaux a. a. O., S. 98, A. 6; S. 141, A. 1—4; S. 356, A. 1—3; S. 386; S. 497. Die wichtigsten Belege seien genannt: Magister Bandinus (PL 192, 1097 C). — Gandulphus von Bologna (J. de Walter, Magistri Gandulphi Bononiensis sententiarum libri quattuor, Wien-Breslau 1924, S. 458f). — Petrus Comestor (R. M. Martin, Pierre le Mangeur De sacramentis: Spicilegium Sacrum Lovaniense 17, Löwen 1937, S. 59*). — Radulphus Ardens (Anciaux a. a. O., S. 95, Anm. 1).

[87] Wir verdanken ihre Kenntnis ausschließlich der gütigen Mitteilung Sr. Exzellenz des Hochwürdigsten Herrn Weihbischofs Dr. A. Landgraf (Bamberg).

[88] Summe (Cod. lat. 353 der Universitätsbibliothek Erlangen, fol. 50v). Vgl. auch zwei andere Hss. bei Anciaux a. a. O., S. 98, Anm. 6.

barden hielt: *Post hec de penitentia est agendum, que dicitur secunda tabula post naufragium. Prima tabula est baptismus, ubi vetus homo deponitur et novus induitur. Secunda est penitentia, id est qua post lapsum resurgimus, dum vetustas depellitur et novitas perdita resumitur.* Robert Coursons Summe lehrt: *Unde Ieronimus: penitentia est secunda tabula post naufragium, cum baptismus sit prima tabula, qua pervenitur ad portum salutis*[89]. Bei Gaufried von Poitiers wird das typisch frühscholastische Problem erörtert, ob man auch läßliche Sünden sakramental büßen kann oder muß, und die Lehre, man brauche sie nicht notwendig zu beichten, wird mit dem Satz erhärtet: *secundum hanc assignationem: penitentia secunda tabula est post naufragium. Sed cum non fiat naufragium per venialia, non est necesse ut per venialia homo ascendat secundam tabulam. Et ita non est necessarium peniteri de venialibus*[90]. Die von Gandulph von Bologna abhängige Summe ‚Ne ad mensam' fügt dem Text aus dem Lombarden noch eine etwas krause eigene Deutung hinzu, indem sie das Wort von der *tabula* auch deutet auf den Sinn von ‚Bildnis'. Das Abbild Gottes, das in der Taufe gegeben war und durch die Sünde verunstaltet wurde, wird in der Buße wiederhergestellt: *Penitentia dicitur secunda tabula, quia imago, quam aliquis post baptismum per peccatum deformavit, per penitentiam reformabitur et reparabitur*[91]. Für unseren geschichtlichen Überblick weitaus am interessantesten sind die Ausführungen des Alanus von Lille, der offenbar über Kenntnisse verfügte, die den anderen Frühscholastikern nicht zu Gebote standen. In einer bemerkenswerten Auseinandersetzung mit der Bußlehre des Origenes und des Ambrosius erinnert er sich aus dem Lombarden auch des Wortes aus Hieronymus: *poenitentia vero est quasi secunda post naufragium tabula. Primum enim naufragium est in originali peccato, contra quod valet baptismus; secundum naufragium est in actuali peccato, contra quod est secunda tabula, scilicet poenitentia*[92]. In seinen ‚Theologicae Regulae' aber weiß er gar zu berichten von jenem antiken Brauch der Schiffbrüchigen, den wir aus Juvenal und Martial kennen lernten, nämlich das Unglück auf der Holzplanke, die den Gestrandeten gerettet hat, darzustellen und dadurch den Bettel einträglicher zu machen: *Quandoque qui naufragantur in mari confugientes ad aliquem navis tabulatum ipso perducuntur ad portum. Primo naufragus in originali (peccato) confugit ad baptismum. Si iterum naufragatur actuali peccato, tabulam poenitentiae.* Und hier fügt er noch hinzu: *Naufragi enim solent tabulam secum ferre in qua naufragii describitur totus eventus, quo viso homines ad misericordiam moti consuererunt sic naufragis subvenire. Similiter per baptismum Deus omnibus subvenit primo, secundo per poenitentiam*[93].

[89] Summe (Cod. patr. 127 der Bamberger Staatl. Bibliothek, fol. 69).
[90] Summe (Cod. lat. 220 der Bibliothèque de la Ville, Brügge, fol. 115v). Vgl. auch Robert Courson (Cod. lat. 247 der gleichen Bibl., fol. 4v).
[91] Florenz, Biblioteca Medicea Laurentiana, Laur. Plut. 20, Cod. 38, fol. 77. Vgl. auch Anciaux S. 364.
[92] Contra haereticos I, 48 (PL 210, 353 D).
[93] Theologicae Regulae 112 (PL 210, 680 B).

Wir kommen in den Bereich der Hochscholastik. Zur Lehre von der *tabula naufragii* bietet die Bußlehre der großen Meister sachlich nicht viel über den Lombarden Hinausführendes, zumal da dies doch zumeist im Rahmen der von nun ab immer wieder geschriebenen Kommentare zum Sentenzenmeister geschieht[94]. Immerhin aber fällt uns dabei eine bessere Kritik der literarischen Herkunft des Bildes auf, und bei Thomas steigert sich die Verwendung zu einer in einem eigenen Artikel behandelten Frage: *Utrum paenitentia sit secunda tabula post naufragium.* Überdies sprechen die Hochscholastiker manchmal auch in ihren exegetischen Werken von der Planke des Heils. Als Beispiel für dieses hochscholastische Fortleben unseres Symbols sei Albertus Magnus angeführt. In seiner Postille zu Isaias führt er zu Is 3, 9 aus: *Hic dicit Glossa interlinearis: secunda post naufragium tabula est impietatem abscondere. Contra hoc est, quod dicit alia Glossa Matth. 3, 2 super illud: ‚poenitentiam agite': prima tabula post naufragium est innocentia, secunda paenitentia*[95]. *Adhuc Ezech. 16, 52 super illud: ‚porta confusionem tuam' Glossa: secunda tabula post naufragium est, cum peccaveris, erubescere ... Ad hoc dicendum, quod Glossa quae hic ponitur male posita est. In originali enim dicit Hieronymus sic: Secunda post naufragium tabula est paenitentia*[96] *et consolatio miseriarum est impietatem suam abscondere'. Tamen si quis eam sustinere vult, sicut iacet, quod pro certo dicitur est, quod prima tabula post naufragium primi peccati, cuius naufragii causa in nobis est originale, est innocentia. Quae tabula si frangitur per actuale, secunda tabula, per quam evadimus, est paenitentia*[97].

Thomas von Aquin entfaltet die Lehre des Sentenzenmeisters mit dem vom nautisch-symbolischen Blick her sehr glücklichen Gedanken von der ‚*navis integra*' der Taufgnade. Wenn die Buße nämlich eine Planke für Schiffbrüchige ist, so folgert er, dann ist sie offenbar für diejenigen nicht heilsnotwendig, die keinen Schiffbruch der Gnade erlitten haben: *Illi qui prospero itinere mare navigant prima tabula sustentantur, scilicet ipsa navi integra.* Die erste Planke' und das ‚Schiff' sind mithin eins — eben dies war ja der Grundgedanke auch der patristischen Symbolik gewesen. Daher gilt: *Ergo baptismus est prima tabula, et paenitentia secunda. Baptismus liberat a peccato originali, quod est primum naufragium.* Das wird nun in einem scharf gesehenen nautischen Bild genauer ausgedrückt: *Gratia baptismalis per quam in Ecclesia collocamur, cuius figura fuit arca Noe, dicitur prima tabula ante naufragium. Sed quia*

[94] Vgl. Fr. Stegmüller, Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi, I, Würzburg 1947.

[95] In unserer oben angegebenen Ausgabe enthält die Marginalglosse zu Mt. 3, 2 nichts von dem Wort der *tabula naufragii*, sondern nur die aus Augustinus (ohne den Autor zu nennen) entnommene Lehre von der dreifachen Buße: Sermo 351, 2 (PL 39, 1537).

[96] Man beachte: gerade die für Albertus hier entscheidenden Worte ‚*paenitentia*' stehen bei Hieronymus nicht. Ob sich Albertus das selbst so zugerichtet hat oder ob er es so in seiner Glosse vorfand, vermögen wir nicht zu entscheiden.

[97] Opera omnia XIX, Münster 1952, S. 53, Z. 66 - 84.

per peccatum mortale naufragium passis ... non restat aliquod remedium nisi paenitentia, ideo paenitentia secunda tabula dicitur[98]. Nun las aber auch Thomas an eben der Stelle des Lombarden das Wort aus Hieronymus und erinnert sich der weiteren Zitation des gleichen Symbols in der Glosse. Es besteht nun kein Zweifel, daß eben dieses Glossenzitat aus dem Isaiaskommentar des Hieronymus im Schuldisput einige Verlegenheiten bereitete, denn es war eben doch eine *,auctoritas'*, die nicht zu umgehen war. Beim Aquinaten steigerte sich das, da er offenbar in seiner Glossenausgabe las, das *,peccata abscondere'* sei die zweite Planke des Heils, und nicht (wie es im Text bei Hieronymus stand) das *,impietatem abscondere'*. Überdies bestand schon aus der Frühscholastik der Versuch, mit dem Wort von der *,secunda' tabula* das Sakrament der Buße unmittelbar nach der Taufe einzureihen. Diese Einwände veranlaßten ihn, im dritten Teil der Summe einen eigenen Artikel zu schreiben – wir haben ihn schon genannt[99]. Was soll es denn heißen, die *,peccata abscondere'* sei die *tabula secunda post naufragium*? Daß dieses Wort einst dem eilig diktierenden Hieronymus als nicht eben passende sprichwörtliche Redensart in den Mund kam, bedachten die Lehrer der Schule in ihrer Ehrfurcht vor der *,auctoritas'* nicht. Die etwas gewundene Antwort, mit der Thomas das Väterzitat zu deuten sucht, zeigt, daß er in Verlegenheit war: er begnügt sich zu sagen, es sei eben schon die wenigstens geheim und nicht schamlos öffentlich geschehende Sünde eine Art von erstem Anfang der Buße. Der zweite Einwand war gewichtiger: Warum ist die Buße die *,secunda' tabula*, wo sie doch sachlich erst nach den drei Sakramenten des unverletzten Gnadenstandes, der Taufe, der Firmung und der Eucharistie, rangiere? Diese Frage wird auch in der Summe mit der bildkräftigen Theologie von der *navis integra* beantwortet. Die drei ersten Sakramente *pertinent ad navem integram, id est statum integritatis, respectu cuius paenitentia dicitur secunda tabula.* Und so lautet denn die Gesamtlösung im Corpus des Artikels, ganz in der Kraft der nautischen Symbolik aus der Väterzeit und zugleich als der klassische Abschluß unserer Geschichte, den die Zukunft nicht mehr vergessen hat: *Nam sicut primum remedium mare transeuntibus est, ut conserventur in navi integra, secundum autem remedium est post navem fractam, ut quis tabulae adhaereat. Ita etiam primum remedium in mari huius vitae est quod homo integritatem servet; secundum autem remedium est, si per peccatum integritatem perdiderit, quod per paenitentiam redeat.*

Es würde wiederum zu weit führen, wenn wir das Geschick unserer *tabula* auch durch alle Sentenzenkommentare der Hoch- und Spätscholastik verfolgen wollten. Es sei hier nur auf ein nautisch-symbolisches Kapitel aus Bonaventura aufmerksam

[98] In IV. Sent. dist. 14, q. 1, a. 2, 4. – Vgl. auch dist. 2, q. 1, a. 3, ad 5. – Dist. 15, q. 4, a. 1, 1: zur Hieronymus-Glosse Is 3, wo Thomas aber liest: *peccata abscondere* statt *impietatem abscondere*. – Zur Deutung vgl. L. Billot, De Ecclesiae Sacramentis II, 7, Rom 1929, S. 35.

[99] S. Th. III, q. 84, a. 6.

gemacht, das noch einmal voll ist von der patristischen Anschaulichkeit, die wir in dieser Untersuchung lebendig machen wollten. Auch Bonaventura kämpft tapfer mit der Deutung des Glossentextes aus Hieronymus, und dies wieder in einem eigenen Artikel, der die Überschrift trägt: *Utrum paenitentia habeat rationem tabulae*[100]. Darin deutet er in schöner Fülle Meer, Schiff, Schiffbruch und Planke auf das theologische Geheimnis der *unitas ecclesiastica*, in der allein Rettung ist. Noch klarer aber spricht er in der Auslegung des führenden Textes aus dem Lombarden — wir können es uns nicht versagen, diesen reichen Klang aus der Vätersymbolik hier hörbar zu machen: *Mare est mundus iste secundum illud Psalmi: hoc mare magnum. Navis per quam homo transit super undas huius maris, est gratia Spiritus Sancti, vel navis est Ecclesia quae iuncta est glutino caritatis secundum illud Proverbiorum ultimo: facta est quasi navis institoris. Naufragium vero fuit corruptio et fractio in Adam, in qua fractione omnes filii eius iactati sunt super undas huius maris per concupiscentiam et per poenam. Ab hoc naufragio primo liberatur homo per baptismum qui restituit innocentiam et gratiam perditam, et ideo est prima tabula. Et quia frequenter relinquunt plures gratiam baptismalem et illam tabulam, per quam liberantur in undis maris et per illam amplius non possunt se defendere: ideo indigent secunda, et haec est paenitentia. Utraque tamen dicitur tabula, quia sustinet ne quis periclitetur per culpam, non tamen ita ponit in tuto, sicut erat homo in statu innocentiae*[101]. Was hier in der klassischen Klarheit einer von den Vätern her noch herzenswarmen Theologie seinen Ausdruck fand, klingt in den frommen Liedern des hohen Mittelalters nach:

O crux, inter pericula
tu naufraganti tabula[102].
Tu scala, tu ratis,
tu, crux, desperatis
tabula suprema[103].

Als Epilog zu unserer Geschichte von der *tabula naufragii* sei hier in Kürze noch gezeigt, woher es kam, daß sich das Konzil von Trient in feierlicher Form auch des uralten Bildes von der Planke des Heils, die da ist das Sakrament der Buße, bedienen wollte. Das vom Lombarden und von der Glosse gleichsam sakral gemachte Wort spielte in der ganzen Spätscholastik die gleiche Rolle wie bei Thomas und Bonaventura, es war ein eigentliches Schulwort, von dem man fast unbesehen dann sprach, wenn das

[100] In IV. Sent. dist. 22, a. 3, q. 2 (Opera omnia IV, Quaracchi 1889, S. 584f).
[101] In IV. Sent. dist. 14, p. I, dub. 1 (Opera IV, S. 328f). — Bei Duns Scotus (In IV. Sent. dist. 14, q. 4, n. 6–7) wird unser Wort von der *tabula* dazu benützt, die instrumentale Wirkung des Bußsakraments zu erklären. Denn sonst sei nicht einzusehen *quomodo sacramentum paenitentiae posset esse secunda tabula, quia numquam liberaret naufragum a periculo submersionis.* Vgl. dazu J. Galtier, De paenitentia, Paris 1931, S. 128.
[102] Analecta Hymnica 43, S. 22 (aus einem Pariser Prosar des 13. Jahrhunderts).
[103] F. J. Mone, Lateinische Hymnen des Mittelalters I, Freiburg 1853, S. 142 (Hymnus auf das hl. Kreuz, Hs. von St. Gallen, 15. Jahrh.).

Verhältnis von Taufe und Buße behandelt wurde. Daß diese Lehre gesteigert wohl auch von der manchmal etwas überbordenden Bußfrömmigkeit des späten Mittelalters, den Widerspruch der Neuerer hervorrufen konnte, ist deswegen begreiflich, weil sich Luther immer als einen harten Gegner des aszetischen und die Werke betonenden Hieronymus fühlte[104]. Luther sah in dieser Bezeichnung der sakramentalen Buße als einer Planke des Heils eine Bedrohung der Einmaligkeit der Taufe. Und so richtet er schon in seiner Programmschrift ‚De captivitate babylonica Ecclesiae' seinen ganzen Abscheu gegen das vielzitierte Wort aus Hieronymus und damit gegen die darin sich bergende Sakramentenlehre der Scholastik: *Simul vides quam periculosum, immo falsum sit opinari, poenitentiam esse secundam tabulam post naufragium, et quam perniciosus sit error putare per peccatum excidisse vim baptismi et navem hanc esse illisam. Manet illa solida et invicta navis, nec umquam dissolvitur in ullas tabulas, in qua omnes vehuntur qui ad portum salutis vehuntur quae est veritas Dei in sacramentis promittens ... verum navis ipsa permanet et transit integra cursu suo; quod si qua gratia ad navem reverti potest, nulla tabula, sed solida ipsa nave feretur ad vitam*[105]. Man spürt an diesem Theologumenon, das die Gedanken des Augustinus und der Lehre von der auswählenden und heilssichernden Gnade mißversteht, wie tief in Luthers Gnadenlehre auch die Ablehnung der Buße als Sakrament und damit des Wortes aus Hieronymus wurzeln. Noch deutlicher hat er das in seiner kraftvollen Sprache im Großen Deutschen Katechismus ausgesprochen: „Und ist daher kommen, daß Sankt Hieronymus geschrieben hat, die Buße sei die andere Tafel, damit wir müssen ausschwimmen und überkommen, nachdem das Schiff gebrochen ist, darein wir treten und überfahren, wenn wir in die Christenheit kommen ... Darumb ists nicht recht geredt: denn das Schiff zerbricht nicht, weil es Gottes Ordnung und nicht unser Ding ist[106]". Der gleichen Ansicht war denn auch Calvin, der dabei ausdrücklich auf die Formulierung der Bußtheologie beim Lombarden anspielt — wir bringen seine Worte in deutscher Übertragung: „Dieses erlogene Sakrament haben sie dann auch mit dem gebührenden Lobpreis ausgezeichnet und gesagt, es sei die ‚zweite Planke nach dem Schiffbruch'. Denn wenn einer das Gewand der Unschuld, das er in der Taufe empfangen hätte, durch Sündigen verdorben hätte, so könnte er es durch die Buße wiederherstellen. Das ist aber, so sagen sie, ein Ausspruch des Hieronymus! Er mag stammen von wem er will, so kann man ihn jedenfalls nicht davon freisprechen, daß er gottlos ist, wenn er nach dem Verständnis der Römischen ausgelegt wird[107]". Auf Luther beruft sich auch

[104] Vgl. H. Grisar, Luther I, Freiburg 1911, S. 427.

[105] D. Martini Lutheri Opera Latina V (ed. H. Schmidt), Frankfurt 1868, S. 59.

[106] Martin Luthers katechetische deutsche Schriften I (ed. J. K. Irmischer), Erlangen 1832, S. 141.

[107] Institutiones christianae IV, 19, 7 (Deutsche Ausgabe von O. Weber III, Neukirchen 1938, S. 599).

Martin Kemnitz[108]. Darum mußte das Konzil von Trient die ganze, mit der Ausdeutung der *tabula post naufragium* gegebene katholische Lehre von der Rechtfertigung des getauften Sünders und mithin von der Notwendigkeit des von der Taufe verschiedenen Sakraments der Buße neu und klar formulieren. Das Heil, das der sündige Christ wieder erwerben kann, wird in der sechsten Sitzung genannt: *Hic enim iustificationis modus est lapsi reparatio, quam secundam post naufragium deperditae gratiae tabulam sancti Patres apte nuncuparunt*[109]. Wer diese ‚heiligen Väter' gewesen sind, hat uns nun unsere Untersuchung in einem Ausmaß gezeigt, das dem Konzil (das doch offenbar in erster Linie eben an Hieronymus dachte) nicht bekannt war. Aber unsere patristische Bestandsaufnahme bestätigt, daß die Gelehrten des Konzils das Wesen der Rechtfertigung, die in der Buße wiedergeschenkt wird, genau im Sinne der alten Kirche umschrieben haben. Das gilt ebenso von der klassischen, in der vierzehnten Sitzung definierten Lehre vom Verhältnis zwischen Taufe und Buße, die wiederum mit derjenigen der Väter das innere Zugehörigkeitsverhältnis der Buße zur Taufe betont, indem sie die Buße *laboriosus quidam baptismus*[110] nennt — das ist aber in einem anderen Bild nur eben das, was man mit dem Symbol der beiden Planken des Heils ausdrücken wollte. Und so sagt der dazugehörige Canon: *Si quis sacramenta confundens, ipsum baptismum poenitentiae sacramentum esse dixerit, quasi haec duo sacramenta distincta non sint, atque ideo poenitentiam non recte secundam post naufragium tabulam apellari: Anathema sit*[111]. Suarez hat die Lehre des Konzils mit dem Aufgebot seiner patristischen Belesenheit verteidigt[112], und Bellarmin hat gegen Luther gezeigt, daß das ‚gefährliche Wort aus Hieronymus' zu Unrecht als Inbegriff einer verkommenen Bußtheologie verstanden werde: *et inde gravissime invehuntur in eos qui dicunt poenitentiam esse tabulam naufragii, quasi non liceat ad ipsam navim baptismi amplius redire*[113].

Damit haben wir dieses Kapitel unserer Theologie vom ‚Schiff der Kirche' beendet. Thomas von Aquin hat in seinem Sentenzenkommentar die Kirche die ‚*prima tabula*' genannt und von ihr gesagt: *cuius figura fuit arca Noe*. Die patristische Symboltheologie, die sich hinter diesem Wort auftut, haben wir nun in der folgenden Untersuchung darzustellen.

[108] Examinis Concilii Tridentini II, Frankfurt 1585, S. 44f.
[109] Sessio VI, c. 14 (D 807).
[110] Sessio XIV, c. 1 und 2 (D 894. 895).
[111] Sessio XIV, Canon 2 (D 912).
[112] De paenitentia Disp. I, 4 (Opera omnia XXII, Paris 1861, S. 3).
[113] Controvers., De Sacramento paenitentia I, 12 (ed. Neapel 1857, III, S. 609f).

ZUM STREIT UM DIE BUSSPRIVILEGIEN DER MENDIKANTENORDEN IN WIEN IM 14. UND BEGINNENDEN 15. JAHRHUNDERT

Eine Studie zur Geschichte der alten Passauer Diözese

Von Dr. Ludwig Hödl, München

1. Die Mendikantenorden der Dominikaner, Franziskaner, Augustinereremiten und Karmeliter sind im Unterschied zu den alten Mönchsorden auf Grund ihrer Ordensregel bzw. deren geschichtlich gereiftem Verständnis Seelsorgsorden. Sie betrachten die Seelsorge als ihre legitime Aufgabe. Dieses Hinzukommen der „klösterlichen Seelsorge" zur pfarrlich organisierten führte seit dem beginnenden 13. Jahrhundert immer wieder zu langwierigen und heftigen Auseinandersetzungen zwischen Welt- und Ordensklerus. Diese Spannungen haben in der Geschichte der Kirche, ihrer Seelsorge und Theologie tiefe Spuren hinterlassen.

Vom gemeinen Recht her stand zunächst den Mendikanten der Weg zur Seelsorge nicht offen. Päpstliche Privilegien haben ihnen diesen erst gebahnt und ermöglicht. Der Weltklerus sah in den Mendikantenseelsorgern bisweilen einseitig Eindringlinge in die Pfarrseelsorge, deren er sich glaubte erwehren zu müssen. Diese Befürchtungen der Weltkleriker waren darin begründet, daß die Mendikantenorden in dieser Zeit der Auseinandersetzung, da die gegenseitigen Belange noch nicht abgegrenzt waren, nicht nur die Gründung eigener Seelsorgssprengel beabsichtigten, sondern die allgemeine Seelsorge des Weltklerus extensiv und intensiv zu überspielen trachteten. Das Predigeramt, die Bußvollmacht und das Begräbnisrecht standen im Mittelpunkt der Auseinandersetzung. Vornehmlich überkreuzten sich die gegenseitigen Rechte und rechtlichen Anschauungen in der Frage nach der Bußvollmacht. Geschichtlich gesehen lag das Recht und die Pflicht, die Beichten der Untergebenen zu hören und die Buße aufzuerlegen, beim *proprius sacerdos*, d. h. bei den Seelsorgspriestern, die einen bestimmten Sprengel betreuten[1]. Päpstliche Privilegien sprachen dieses Recht auch den Mendikanten zu. Die Auseinandersetzung um dieses eminent pfarrliche Recht war unausbleiblich. Diese Studie widmet sich den Auseinandersetzungen in Wien im 14. und beginnenden 15. Jahrhundert. Die historische Forschung hat sich bislang fast ausschließlich dem Streit in Paris zugewendet, wo sich die Probleme

[1] Das Lateranense IV. (1215) hat diese überkommene Rechtsanschauung in c. 21 niedergelegt: *Omnis utriusque sexus fidelis postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti ... Si quis autem alieno sacerdoti voluerit iusta de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote, cum aliter ipse illum non possit absolvere vel ligare ...* Extr. V 38, 12 (Friedberg II, 887f).

kirchenpolitisch, seelsorglich und wissenschaftlich zuspitzten[2]. Diese Auseinandersetzung beschränkte sich aber nicht nur auf Frankreich und Paris, sie wurde auch in anderen Städten, Diözesen und Ländern ausgetragen. Handschrift 14294 der Münchener Staatsbibliothek überliefert eine Reihe von Dokumenten, die es gestatten, diesem Streit in Wien nachzuspüren.

Clm 14294 ist eine Sammelhandschrift aus dem 15. Jahrhundert, die eine Reihe von inhaltlich selbständigen theologischen Schriften enthält. Für diese Studien sind die Folien 91—107 einschlägig. Diese enthalten:

1. Die Konstitution Bonifaz VIII. ‚Inter sollicitudines nostras' vom 16. Januar 1302 über die Ausdehnung der den Dominikanern und Franziskanern gewährten Privilegien auf die Augustinereremiten. Fol. 91r—91v. Editionen: Sbaralea, Bullarium Franciscanum IV 537f; Monumenta Boica XIX, München 1810, 412—414; München 1850, 376—378.
2. Schreiben des Bischofs Albert II. in Passau vom 18. Dezember 1323 mit der Publikation der Bulle Johanns XXII. ‚Vas electionis'. Fol. 91v—92v.
3. Erklärung des Kardinals Guido, des päpstlichen Legaten Klemens' VI., an den Passauer Bischof über die Verletzung der Privilegien der Dominikaner und Franziskaner durch den Wiener Seelsorgsklerus (1. August 1350). Fol. 92v—94r. Edition im Anhang Ia.
4. Dekretale Klemens' VI. ‚Nuper pro parte' vom 26. November 1349 an den Erzbischof von Salzburg und an die Bischöfe von Passau und Lavant über die vorausgehende Erklärung des Kardinallegaten Guido. Fol. 94r—94v. Edition im Anhang Ib.
5. Die Konstitution des Pisanerpapstes Alexander V. ‚Regnans in excelsis' vom 12. Oktober 1409 über die Privilegien der Mendikantenorden und notarielle Mitteilungen über zwei beglaubigte Abschriften dieser Konstitution. Fol. 94v—99r. Edition: Annales Minorum IX, Quaracchi 1932, 623—627.
6. Brief des Erzbischofs Johannes von Jenzenstein in Prag an den Propst von St. Stephan und den Abt der Schotten in Wien in seiner Eigenschaft als Wahrer und Schützer der Privilegien der Augustinereremiten (September 1387) verbunden mit dem Brief Johanns XXII. ‚Etsi quibuslibet' vom 18. April 1317 an den genannten Erzbischof und an die Bischöfe von Regensburg und Passau, in dem sie mit dieser Aufgabe betraut werden. Fol. 99r—100v. Edition: Monumenta Boica XIX, München 1810, 421—423; München 1850, 384—386.
7. Schreiben des Bischofs Leonhard von Layming in Passau über die Zulassung einiger namentlich aufgeführter Augustinereremiten zum Predigen und Beichthören in der Diözese vom 19. Juli 1434. Fol. 101v—102r.
8. Quaestiones disputatae über die Seelsorgsbefugnis der Mendikanten bzw. deren Behinderung durch die Weltpriester. Fol. 100v—101v; 102r—107r.

Dieser Teil der Handschrift war nach Ausweis der Schrift und des Inhalts ursprünglich selbständig und wurde gegen Ende der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts vermutlich von einem Mitglied des Dominikanerkonventes in Regensburg geschrieben. Der Schreiber der Handschrift vermerkt im Titel einzelner Dokumente den Aufbewahrungsort der Originale bzw. von notariellen Abschriften derselben. Diese Notizen sind für den Echtheitsnachweis der angeführten Dekretalen und Dokumente wichtig, sie bestimmen und begrenzen auch den Bereich der Auseinandersetzung, in die jene Schriftstücke eingriffen.

[2] Die einschlägige Literatur vermerkt Seppelt, Geschichte des Papsttums, 4. Bd. (1941), 44—49, und Bihlmeyer-Tüchle, Kirchengeschichte, 2. Bd., 13. Aufl. (1952), 292.

In der Überschrift zur Erklärung des Kardinallegaten Guido steht, daß das Original dieses Schreibens in den Predigerkonventen in Wien und in Regensburg aufbewahrt wurde. Die entsprechende Dekretale Klemens VI. befand sich im Predigerkonvent in Regensburg. Zur Konstitution des Pisanerpapstes wird vermerkt, daß „deren Original bei den Predigern in Wien und in einem Notariatsinstrument in unserem Konvent ist". Offensichtlich meint der Schreiber damit den Konvent der Dominikaner in Regensburg. Die ganze Handschrift kam vom Schottenkloster in Regensburg nach München.

2. Die seelsorglichen Verhältnisse lagen in Wien im 14. Jahrhundert ähnlich wie in Paris, wo die vier Mendikantenorden der Dominikaner, Franziskaner, Augustineremiten und Karmeliten ebenfalls ihre Niederlassungen hatten. Im Unterschied zu Paris spielte aber im Wiener Privilegienstreit die Universität keine entscheidende Rolle, sie trat erst verhältnismäßig spät in Erscheinung (1365) und hatte zunächst noch keine theologische Fakultät. Diese wurde erst bei der Reorganisation der Universität unter Albert III. gegründet. In ihrer Blütezeit um die Mitte des 14. Jahrhunderts sehen wir die großen Theologen aus dem Weltklerus Nikolaus von Dinkelsbühl und Narcissus Herz — ganz im Gegensatz zur Pariser Universität — als Träger einer klösterlichen Reformbewegung, der sogenannten Melker Reform[3]. Die Ordenstheologen griffen selbstredend in den Streit ein. Die erwähnte Münchener Handschrift überliefert eine Reihe von *quaestiones disputatae*, welche diesen Streit betreffen.

3. Im 14. und 15. Jahrhundert ist für die päpstliche Gesetzgebung zugunsten der Mendikantenorden die Konstitution Bonifaz' VIII. ‚Super cathedram' vom 18. Februar 1300 maßgebend geworden[4], die späteren päpstlichen Entscheidungen und Erlasse berufen sich immer wieder auf diese Dekretale. Bonifaz VIII., ein hervorragender Kanonist, suchte den Belangen und Interessen beider Seiten gerecht zu werden. Er sah die Notwendigkeit der Mendikantenseelsorge und wußte als Kanonist um die überkommenen Rechte des Weltklerus. Hinsichtlich der Bußgewalt bestimmte er, daß zunächst und zuerst die Ordensobern der Dominikaner und Franziskaner — die Konstitution nennt nur diese beiden Orden — persönlich oder durch Vertreter für den Bereich der Diözese beim Bischof bzw. für den Stadtbereich beim Pfarrer vorstellig werden sollten, um diesen Prälaten die für das Amt des Beichthörens erwählten und erprobten Mendikanten vorzustellen und für sie die Lizenz, d. h. die Vollmacht zum Beichthören zu erbitten. „Der Macht, Gnade und Huld" der Prälaten sollten die Mendi-

[3] Narcissus Herz († 1442) und Nikolaus von Dinkelsbühl († c. 1433) haben eine sogenannte *lectura Mellicensis* hinterlassen. Beide Magister haben im Kloster Melk die Sentenzen erklärt, Narcissus das 3. Buch (1433), Nikolaus das 4. Buch (1422—24). Beide Lesungen waren im 14. und 15. Jahrhundert im südostdeutschen Raum sehr verbreitet.

[4] Cf. Clem. III 7, 2 (Friedberg II, 1161—1164).

kantenseelsorger ihr Amt verdanken. Die Prälaten sollten auch das Recht haben, vorgeschlagene Mendikanten zurückzuweisen, und umgekehrt hatten die Ordensobern das Recht, neue vorzuschlagen. Lediglich in dem Falle, daß die Prälaten grundsätzlich die Lizenz verweigerten, gab sie der Papst kraft seiner Vollgewalt. Rein rechtlich war damit die bischöfliche bzw. pfarrliche Gewalt geachtet und gewahrt; bei einer grundsätzlich ablehnenden Haltung, wie sie in der Zeit der Auseinandersetzung häufig vorgekommen sein mag, war sie aber tatsächlich ausgeschaltet.

Benedikt XI., aus dem Dominikanerorden hervorgegangen, hob in der Dekretale ‚Inter cunctas' vom 13. Februar 1304 die kluge und ausgleichende Regelung seines Vorgängers auf[5]. Nun konnten die Mendikanten ohne formelle Erlaubnis des Ortsoberhirten bzw. der höheren Prälaten kraft päpstlicher Vollmacht die Beichten der Gläubigen hören. Zudem stellte die Konstitution eigens fest, daß die Bestimmung des Konzilskanons ‚Omnis utriusque sexus', nach der jeder Gläubige einmal im Jahre dem *proprius sacerdos* beichten müsse, nicht obligatorisch, sondern fakultativ sei. Auf Drängen des Weltklerus nahm Klemens V. auf der letzten Sitzung des Konzils von Vienne am 6. Mai 1312 in der Konstitution ‚Dudum' die Dekretale ‚Inter cunctas' Benedikts XI. zurück und brachte neuerdings ‚Super cathedram' Bonifaz' VIII. zur Geltung[6]. Der Streit zwischen dem Ordens- und dem Weltklerus war aber damit keineswegs beendet. In der Folgezeit ging die Auseinandersetzung zwischen dem Weltklerus und den Dominikanern und Franziskanern vornehmlich um die Auslegung des Konzilskanons ‚Omnis utriusque sexus' und der Dekretale ‚Super cathedram'. In der Auseinandersetzung mit den Augustinereremiten ging es zudem um die Geltung des bonifazianischen Privilegs, das in seinem Wortlaut nur die beiden anderen Mendikantenorden nennt. Wenden wir uns zunächst diesem Streit um die Ausdehnung des Privilegs auf die Augustinereremiten zu.

I. Die Auseinandersetzung des Wiener Weltklerus und der Augustinereremiten um die Bußprivilegien

1. Durch die Gesetzgebung Klemens' V. auf dem Konzil von Vienne wurde die Dekretale Bonifaz' VIII. ‚Super cathedram' wiederum geltendes Recht. Dem Wortlaut entsprechend galten die Privilegien lediglich für die Dominikaner und Franziskaner. Die Augustinereremiten beanspruchten sie aber auch für sich, und zwar mit der Begründung, daß bereits Bonifaz VIII. die den beiden anderen Orden gewährten Vorrechte auch auf sie ausgedehnt habe. Mit dem Wiederaufleben der bonifatianischen Konstitution ‚Super cathedram' trat auch die Ausdehnung derselben auf die Augustiner-

[5] Cf. Extr. com. V 7, 1 (Friedberg II, 1296–1300).
[6] Cf. Clem. III 7, 2 (Friedberg II, 1161f).

eremiten wieder in Kraft, obgleich Klemens V. dies nicht eigens betonte.

Die Münchener Handschrift überliefert die für die Augustinereremiten so entscheidende Dekretale Bonifaz' VIII. ‚Inter sollicitudines' vom 16. Jänner 1302. In der Überschrift, die der Schreiber der Handschrift der Konstitution voranstellt, drückt sich die rechtliche Bedeutung dieser Dekretale für die Zeit nach dem Vienner Konzil aus: „Daß der Orden der Eremiten des hl. Augustinus die Befugnis hat zur Verkündigung des Wortes Gottes, zum Beichthören und zum freien Begräbnis der Christgläubigen, dessen Rechtsgrundlage ist die Constitutio Bonifaz' VIII. in Clem., de sepult. (III 7, 2). (Zum Beweis dafür,) daß sich die in den Klementinen erwähnte Konstitution des Herrn Bonifaz auch auf die Brüder des genannten Ordens erstreckt, folgt nun das Privileg des Herrn Bonifaz VIII." ‚Inter sollicitudines'[7].

Diese Ausweitung der Dekretale ‚Super cathedram' wird auch in anderen kanonistischen und theologischen Zeugnissen erwähnt. Johann XXII. spricht in der Dekretale ‚Frequentes' vom 10. Februar 1327, in der er die Privilegien von ‚Super cathedram' auf die Karmeliter ausdehnt, ausdrücklich davon, daß Bonifaz die den Dominikanern und Franziskanern gewährten Privilegien auch für die Augustinereremiten „unversehrt und unverkürzt gewahrt wissen wollte[8]".

Im Sentenzenkommentar des Augustinertheologen Heinrich von Friemar des Jüngeren hat diese eigenartige Rechtslage des Ordens zu einer interessanten Unterscheidungslehre hinsichtlich des Begriffes der *iurisdictio* und des *proprius sacerdos* geführt[9]. Da diese

[7] Clm 14294 fol. 91r: *Quod ordo fratrum Eremitarum sancti Augustini habeat auctoritatem praedicandi verbum Dei, audiendi confessiones et liberam sepulturam Christifidelium, huius fundamentum Clem. extra de sepult. a Bonifatio etc. Quod praedicta constitutio domini Bonifatii in Clem. innovata extendatur ad fratres dicti ordinis, sequitur privilegium domini Bonifatii VIII.*

[8] Cf. Extr. com. II 1, 1 (Friedberg II, 1251–1254): *Intelleximus quoque, quod plerumque praefatis dictorum Praedicatorum et Minorum, nec non Eremitarum sancti Augustini et Carmelitarum ordinum fratribus, in cuius ordinis dictorum Eremitarum personis idem praedecessor Bonifatius constitutionem praedictam ('Super cathedram'), in qua tantum de ipsis Praedicatorum et Minorum cavebatur ordinibus, per omnia voluit postmodum integraliter et inconcusse servari, et ad quem praedictorum Carmelitarum fratrum ordinem nos subsequenter constitutionem eandem quoad omnia in ea contenta duximus extendendam.* Auch der Pisanerpapst Alexander V. spricht in der Konstitution ‚Regnans in excelsis' von dieser Ausdehnung der Privilegien: *Quae quidem constitutio ('Super cathedram') ad Eremitarum sancti Augustini et beatae Mariae de monte Carmelo ordinum fratres per sedem Apostolicam extensa fuit.* Vgl. Wadding, Annales Minorum IX, Quaracchi 1932, 623.

[9] Unter dem Namen des Henricus de Friemar O.E.S.A. ist ein Kommentar zum 4. Sentenzenbuch überliefert, der im 14. Jahrhundert sehr verbreitet war (vgl. Stegmüller, Rep. Comm. in Sent. I n. 317) und dessen schriftliche Redaktion in die Zeit nach dem Vienner Konzil fällt. Derselbe Kommentar in einer zum Teil allerdings unterschiedlichen Gestalt wird einem berühmten Franziskaner Lektor in Erfurt zugeschrieben. Auch dieser Kommentar ist handschriftlich sehr verbreitet (vgl. Stegmüller, Rep. Comm. in Sent. I n. 948). Zu den bekannten Hss. kann ich noch Cod. lat. 239 (242) der Stiftsbibliothek in Göttweig

Lehre neue Gesichtspunkte bezüglich der zeitlichen Festlegung des Kommentars liefert, ist sie auch literargeschichtlich bedeutsam. Im Bußtraktat des 4. Sentenzenbuches verbreitet sich der Autor sehr ausführlich über die verschiedenen Formen der *iurisdictio*, die zum Beichthören befähigen, und über die diesen Formen entsprechenden Arten von *proprii sacerdotes*. Er sagt: „Jene (zum Beichthören notwendige) *iurisdictio* ist eine vierfache: die ordentliche (*ordinaria*), welche die Pfarrer haben, die übergeordnete (*superordinaria*), welche die höheren Prälaten haben, die untergeordnete (*subordinaria*), welche die Pfarrvertreter haben, und die außerordentliche (*extraordinaria*), welche die privilegierten Religiosen haben, und zwar sowohl jene, die das Gesetz ausdrücklich bezeichnet, wie die Fratres maiores und minores (Dominikaner und Franziskaner), als auch jene rechtlich privilegierten Brüder, die das Gesetz nicht ausdrücklich bezeichnet, wie die Augustiner[10]". Nach den bisherigen Ausführungen ist die letzte Unterscheidung einsichtig. Nach dem Konzil von Vienne unterschieden die Augustinertheologen zwischen ausdrücklich vom Gesetz genannten privilegierten Orden und einschlußweise mitgenannten Orden. Es kann darum keinem Zweifel unterliegen, daß die Redaktion des Sentenzenkommentars des Heinrich von Friemar nach 1312 anzusetzen ist. Da in diesem Zusammenhang die Klementinen erwähnt und angeführt werden, ist als Terminus post quem sogar 1314 anzunehmen[11]. Auch diese Ausführungen des Heinrich von Friemar setzen eine Ausdehnung der bonifatianischen Privilegien auf die Augustinereremiten voraus.

2. Dem Wortlaut der Dekretale entsprechend will der Papst die den Dominikanern und Franziskanern erlassene Konstitution auf die Augustinereremiten ausdehnen und will, daß die den anderen Orden gegebenen Vorrechte hinsichtlich der Predigt, des Beichthörens und des freien Begräbnisses auch für sie „unversehrt und unverkürzt gewahrt werden[12]". Näherhin gibt er den von den Ordensobern geprüften und zum Beichthören bestellten Ordenspriestern die Vollmacht, frei und ungehindert ihres Amtes zu

hinzufügen. Vermutlich handelt es sich auch bei Stegm. Rep. Comm. in Sent. n. 983 um denselben Kommentar. Nach Cod. lat. Gotvicens. 193 (129) ist dieser Lektor Richard von Erfurt. In einer späteren Studie werde ich auf diese beiden Kommentare und deren Verfasser näher eingehen.

[10] Clm 4240 fol. 128r.

[11] Clm 4240 fol. 128r: *Quarto dicuntur proprii (scil. sacerdotes) habentes iurisdictionem extraordinariam ... ut patet per Clementinas ...*

[12] Bonifaz VIII., ‚Inter sollicitudines', Clm 14294 fol. 91v: *Ceterum constitutionem nostram quam super praedicationibus faciendis, confessionibus audiendis, poenitentiis iniungendis, absolutionibus impendendis, sepultura et quarta portione obventionum tam funderalium quam relictorum datorum et donatorum in personis Fratrum Praedicatorum et Minorum Ordinum olim edidimus, in vobis et vestri ordinis fratribus volumus per omnia inconcusse et integraliter servari; ita quod considerata personarum quas ad id habueritis idoneas et cleri ac populi quantitate eorum quos ad huiusmodi audiendarum confessionum officium eligetis metiamini numerum, vos infra modum congruum continentes et numquam in aliquo excedentes, ut sic moderatione servata nec alios quibus hoc per eandem constitutionem nostram concessimus ad invidiam vel scandalum nec locorum episcopos, quibus a vobis lectos praesentare debetis ad repulsam provocetis ipsorum.*

walten. Erst am Schluß und in einem Nebensatz ist davon die Rede, daß die Erwählten dem Ortsordinarius präsentiert werden müssen.

Diese Dekretale Bonifaz' VIII. bereitet außerordentliche Schwierigkeiten. Sie weitet die Privilegien von ‚Super cathedram' nicht nur räumlich aus, sondern auch inhaltlich. In der Ausweitungsdekretale ist mit keinem Wort davon die Rede, daß die Ordensobern zunächst und zuerst die Vollmacht zum Beichthören vom Ortsoberhirten erbitten sollten, wie ‚Super cathedram' für die Dominikaner und Franziskaner bestimmte. Gerade diese Regelung war der Kernpunkt der bonifatianischen Gesetzgebung, wodurch er die Befürchtungen des Weltklerus zerstreuen wollte, ohne die Belange des Ordensklerus zu sehr zu verkürzen. Die Dekretale ‚Inter sollicitudines' steht damit zeitlich und inhaltlich in der Nähe der Konstitution Benedikts XI. ‚Inter cunctas sollicitudines', mit der sie auch in der Einleitung übereinstimmt.

Angesichts der guten äußeren Bezeugung ist aber an der Echtheit dieser Dekretale nicht zu zweifeln. Es muß allerdings erwähnt werden, daß der Schreiber der Münchener Handschrift, der zu den folgenden Dokumenten ausführliche Nachrichten über deren Originale bringt, diesbezüglich zu dieser Dekretale nichts zu berichten weiß.

Interessant sind die Ausführungsbestimmungen der Bischöfe von Augsburg und Freising zu dieser Dekretale[13]. Friedrich, Bischof von Augsburg, publizierte die Dekretale ‚Inter sollicitudines' bereits am 25. Mai 1309, Konrad III. von Freising gab sie am 13. April 1315 bekannt. Beide Oberhirten erteilten in den Publikationsschreiben den für die Seelsorge vorgeschlagenen Augustinereremiten *‚licentia et consensus'*, obgleich lediglich in der Konstitution ‚Super cathedram' von der bischöflichen Lizenz die Rede ist, während nach Maßgabe der Dekretale ‚Inter sollicitudines' nur die Präsentation der Mendikantenseelsorger durch ihre Obern gefordert wird. Rechtlich gesehen erteilten die Ortsoberhirten auf Grund der Dekretale ‚Super cathedram' Vollmacht und Gewalt, während sie nach der Dekretale ‚Inter sollicitudines' nur die Erlaubnis gaben. Da der Begriff der *licentia* beides umfaßt, hoheitliche Gewalt und formelle Erlaubnis, tritt der Rechtsunterschied in der Gesetzgebung nicht zutage.

Die Dekretale ‚Inter sollicitudines' begründete den Rechtsanspruch der Augustinereremiten auf die bonifatianischen Privilegien in der Zeit nach dem Vienner Konzil. Die äußeren und inneren Schwierigkeiten, welche dieser Dekretale anhaften, ferner die Tatsache, daß sie das Konzil nicht ausdrücklich wieder in Kraft setzte, machen es begreiflich, daß die Privilegienansprüche der Augustinereremiten vom Weltklerus bestritten wurden.

Schon im ersten Regierungsjahr Johanns XXII. führte der General der Augustinereremiten in Avignon Klage und Beschwerde

[13] Vgl. Monumenta Boica XIX, München 1850, 376–378, 382–383.

über die Behinderung der Rechte und Privilegien des Ordens durch den Weltklerus in der bayerischen und böhmischen Provinz. Wie aus dem folgenden klar wird, ist der Unruheherd Wien. Auf der Suche nach einem wirksamen Mittel, diesen Mißständen zu begegnen, bestellte der Papst in dem Schreiben vom 18. April 1317 ‚Etsi quibuslibet' den Erzbischof von Salzburg, zu dessen Kirchenprovinz die alte Passauer Diözese gehörte, und die Bischöfe von Regensburg und Prag als Wahrer und Schützer der Rechte und Freiheiten der Augustinereremiten[14]. Diese Schutzmaßnahme zugunsten bedrohter und gefährdeter Privilegien hat der nämliche Papst später wiederholt getroffen[15].

Am 27. November 1318 ernannte Johann XXII. den Erzbischof von Mainz und die Bischöfe von Straßburg und Regensburg für den Bereich der Franziskanerprovinz in Alemannien als Hüter und Wächter derer Privilegien. Für die Kölner Provinz waren die Erzbischöfe von Köln und Trier und der Bischof von Münster zuständig und für die sächsische Provinz der Erzbischof von Magdeburg und die Bischöfe von Hildesheim und Kamieniec.

Als *conservatores privilegiorum, iurium et libertatum* mußten die erwähnten Ordinarien einzeln oder zusammen in Streitfällen eingreifen. Dadurch war es den Trägern von päpstlichen Rechten und Privilegien erspart, ihre bedrohten oder behinderten Rechte auf dem langwierigen Rechtsweg über die päpstliche Kurie zu sichern. Daß der *conservator* bei seinem Vorgehen in den Rechtsbereich einer anderen Diözese eingreifen mußte, rechtfertigt der Papst eigens in den genannten Schreiben. Daß der Passauer Bischof nicht mit diesem Amt betraut wurde, liegt auf der Hand; er teilte ja den Standpunkt seines Seelsorgsklerus.

Noch ein Menschenalter später mußten die Augustinereremiten in Wien diesen Rechtsbeistand anrufen. 1387 reiste der Prior derselben, Fr. Ägidius, persönlich nach Prag, wies dem Erzbischof Johannes Jenzenstein das päpstliche Schreiben vor und führte Klage wider die *duces, principes, barones, milites* und Männer und Frauen, die sie in der Ausübung des Predigt- und Beichtamtes hinderten. In der Beschwerde werden nicht die *plebani* oder *curati* genannt, offensichtlich hatten diese das Volk bzw. einige Adelige und Bürgerliche auf ihrer Seite.

Am 30. September d. J. richtete der Prager Erzbischof einen Brief an den Propst von St. Stephan in Wien und an den Abt der Schotten und entschuldigte sich mit drängenden Amtsgeschäften und dem weiten Weg, daß er nicht persönlich nach dem Rechten sehen konnte[16]. Er hieß aber beide Prälaten dafür Sorge tragen,

[14] Ed. Monumenta Boica XIX, München 1850, 384—386. Diese Edition enthält zugleich das Publikationsschreiben des Freisinger Generalvikars und Weihbischofs Nikolaus zu dieser Dekretale.

[15] Vgl. Annales Minorum VI, Quaracchi 1931, 584f; ferner Extrav. comm. II 1, 1 (Friedberg II, 1251—1254). Am 17. August 1411 bestellte Johann XXIII. die Bischöfe von Regensburg und Olmütz und den Abt der Schotten in Wien als Wahrer und Schützer der Freiheiten der Universität in Wien.

[16] Clm 14294 fol. 99r: *Johannes Dei gratia sanctae Pragensis ecclesiae archie-*

daß die Beschwerdeführer zu ihrem Rechte kämen. Sicher dürfen wir den Entschuldigungen, mit denen er das schriftliche Eingreifen rechtfertigte, Glauben schenken. Aber das Verhalten des Erzbischofs hatte noch einen anderen Grund. Auch und gerade in Prag war das Verhältnis zwischen Welt- und Ordensklerus hinsichtlich der Seelsorge gegen Ende des 14. Jahrhunderts sehr gespannt. Heinrich Bitterfeld aus dem Predigerorden disputierte in dieser Zeit in einer umfangreichen Quaestio über das Bußprivileg der Mendikanten in Prag, in der diese Spannungen sehr deutlich spürbar werden[17]. Es ist verständlich, daß Johann Jenzenstein dieses heiße Eisen in einer anderen Diözese nicht anrühren wollte. Am Ende waren diese Spannungen auch nur über den Ortsoberhirten zu mildern.

Die Münchener Handschrift überliefert aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts ein Schreiben des Bischofs Leonhard Freier von Layming, der als Bischof von Passau noch Stadtpfarrer in Wien war und beide Kirchenämter als Subdiakon inne hatte. Darin teilt der Bischof dem Klerus mit, daß er einige namentlich angeführte Augustinereremiten nach Maßgabe der Dekretale ‚Dudum' zum Predigen und Beichthören zugelassen habe, und zwar für Wien und für die ganze Diözese auch in den Pfarrkirchen, in diesen aber selbstredend nur unter der Voraussetzung, daß sie vom jeweiligen Pfarrer eingeladen würden[18]. Die Ordenspriester mahnt er zur Zurückhaltung und die Weltgeistlichen zum Entgegenkommen. Der Einfluß und die Stellung des Ortsbischofs waren

piscopus, apostolicae sedis legatus iudex et conservator privilegiorum, iurium et libertatum venerabilium religiosorum virorum prioris generalis et fratrum Ordinis Eremitarum sancti Augustini, una cum reverendis in Christo patribus archiepiscopo Salisburgensis et episcopo Ratisbonensis ecclesiarum nostris in hac parte collegiatis cum illa clausula ‚quatenus vos vel duo aut unus vestrum per vos vel alium vel alios' etc. dudum a sanctae memoriae Domino Johanne papa XXII. delegatus specialiter deputatus; venerabilibus et circumspectis viris dominis praeposito ecclesiae sancti Stephani et abbati Scotorum in Vienna dioecesis Pataviensis salutem et studiosam sollicitudinem.

[17] Cod. Vat. lat. 4109 fol. 261r–265v: Determinatio mag. Henrici de Bitterfeld sacrae theologiae professoris Ord. Praed. super audientia confessionum. Vgl. V. Koudelka O.P., Heinrich von Bitterfeld O.P. († c. 1405), Professor an der Universität Prag: Arch. Fratr. Praed. 23 (1953) 5–65.

[18] Clm. 14294 fol. 101v–102r: *Leonardus Dei et Apostolicae Sedis gratia episcopus Pataviensis universis et singulis plebanis parochialium ecclesiarum rectoribus seu eorum loca tenentibus ad quos praesentes pervenerunt nostrae dioecesis, salutem in Domino! Praesentatos nobis fratres Conradum lectorem, Petrum de Augusta, Andream de Nuremberg, Petrum de Oppavia, Wolffhardum subpriorem, Oswaldum, Stephanum et Johannem piscatores Ord. s. Augustini coenobii Viennae eiusdem nostrae dioecesis per superiores suos ad praedicandum verbum Dei discrete tamen et sine scandalo hic Viennae ac in tota nostra dioecesi etiam apud parochiales ecclesias, dummodo tamen per rectores earundem ad hoc forent invitati et confitentes sibi volentium confessionem audiendi eisdemque poenitentias imponentes salutares iuxta formam Clem. ‚Dudum' admisimus et admittimus per praesentes; inhibentes tamen fratribus praedictis, ne per eorum praedicationem populum ad huiusmodi confessionem faciendum stimulent aut sinistre inducant. Quare vobis omnibus et singulis in virtute sanctae oboedientiae firmiter praecipimus et mandamus, quatenus supradictos fratres dum et quando ad vos diverterint suscipientes favorabiliter recomissos ob Dei omnipotentis et ordinis reverentiam nobisque ad honorem especialem. Datum Viennae XIX. die mensis Julii anno etc. trigesimo quarto* (1434).

auch zu dieser Zeit der beste Schutz der Privilegien. Die tridentinische Gesetzgebung hat dieser Tatsache voll Rechnung getragen.

II. Die Auseinandersetzung des Wiener Weltklerus mit den Dominikanern und Franziskanern

1. Die rechtlichen Grundlagen der Privilegien der beiden großen Mendikantenorden der Dominikaner und Franziskaner sind jedem Zweifel enthoben. Die klementinische Gesetzgebung auf dem Konzil von Vienne hat die bonifatianischen Privilegien wiederum zur Geltung gebracht. Wenn wir von dem kurzen Streit über den Termin des Inkrafttretens der Dekretale ‚Dudum' absehen, so können wir feststellen, daß an der Tatsache der Privilegien kein Zweifel aufkommen konnte. Die Auseinandersetzung zwischen dem Welt- und Ordensklerus bezog sich auf die Interpretation der Privilegien, vor allem auf die Frage, ob der Konzilskanon ‚Omnis utriusque sexus' in seiner Bestimmung über den *proprius sacerdos* in dem Sinne zu verstehen ist, daß nur der Pfarrer *proprius sacerdos* ist oder ob darunter auch der privilegierte Beichtvater verstanden werden kann. Der Weltklerus verteidigte die enge Auslegung des Kanons und zog daraus den Schluß, daß jeder Gläubige auch nach der Beichte vor dem privilegierten Ordenspriester verpflichtet bleibt, dem Pfarrer einmal im Jahre alle Sünden zu bekennen; die Ordenstheologen verteidigten mit guten Gründen den Standpunkt der weiten Interpretation. Die Auseinandersetzungen an der Universität Paris sind bekannt[19]. Johannes de Poliaco verteidigte den Standpunkt des Weltklerus in einer Weise, daß die päpstliche Kurie eingreifen mußte. Dieser Prozeß führte zur Verurteilung dreier Sätze durch die Konstitution Johanns XXII. ‚Vas electionis' vom 24. Juli 1321[20]. Folgende Thesen wurden als irrig und falsch verurteilt: 1. Jeder Gläubige, der einem privilegierten Ordenspriester gebeichtet hat, bleibt verpflichtet, die nämlichen Sünden dem eigenen Pfarrer zu beichten. 2. Solange der Konzilskanon ‚Omnis utriusque sexus' gilt, kann selbst nicht der Papst, ja nicht einmal Gott, die Verpflichtung aufheben, daß jeder Gläubige einmal im Jahre seine Sünden dem eigenen Pfarrer beichten muß. 3. Eine diesbezügliche allgemeine Vollmacht, die diese Verpflichtung aufheben würde, kann der Papst nicht erteilen, ja nicht einmal Gott, da er sich ja sonst — im Hinblick auf den Konzilskanon — in einen Widerspruch verwickeln würde.

Es ist klar, daß diese Thesen, die jedes Maß vermissen lassen, weit über den Rahmen einer lokalen Auseinandersetzung hinaus gehen und von grundsätzlicher Bedeutung für die Kirchengewalt

[19] Vgl. J. Koch, Der Prozeß gegen den Magister Johannes de Poliaco und seine Vorgeschichte (1312—1321): Rech. Thol. anc. et méd. 5 (1933), 391—422.
[20] Extr. com. V 3, 2 (Friedberg II, 1291—1292; vgl. Denz., Ench. symb. 491—493).

sind. Es hat im übrigen der ganze langwierige Streit um die Bußprivilegien viel zur Klärung der kirchlichen und päpstlichen Gewalt beigetragen. Eine umfassende Studie, die ich bald vorlegen werde, wird dies deutlich machen.

Die Verurteilung der Thesen schlichtete keineswegs den Streit. Im Vorübergehen sei wenigstens der überragende Erzbischof von Armagh und Kanzler in Oxford Richard Fitzralph erwähnt, der als Theologe und Bischof den Standpunkt des Weltklerus vertreten und an der päpstlichen Kurie verteidigt hat, ohne verurteilt zu werden.

2. Die Konstitution Johanns XXII. ‚Vas electionis', welche die Verurteilung der überspannten Thesen des Johannes Poliaco enthält, war natürlich für die Mendikanten eine große Hilfe und Unterstützung in der Durchsetzung und Geltendmachung ihrer Rechte. Am 18. Dezember 1323 publizierte Albert II., Bischof in Passau, diese Konstitution von Wien aus[21]. Einen Monat später, am 20. Jänner 1324, veröffentlichte der Dekan der Kathedralkirche in Freising ebenfalls von Wien aus diese Dekretale für die Diözese Freising[22]. Dem damals geltenden amtlichen Briefstil folgend verwahren sich beide Prälaten in der Einleitung dagegen, daß sie das päpstliche Schreiben „unterdrückt oder verhehlt" hätten, sie haben es, so heißt es weiter, Wort für Wort gelesen und geben es allen zur Kenntnis.

Der Wiener Weltklerus vertrat aber nach wie vor den Standpunkt, daß die Gläubigen zur Beichte vor dem *proprius sacerdos* verpflichtet seien. Anfangs August 1349 residierte der päpstliche Legat Klemens' VI., der Kardinal Guido, in Wien. Bei ihm wurden der Prior der Dominikaner und der Guardian der Franziskaner vorstellig und klagten über das rechtswidrige Verhalten der Weltpriester. In einer geharnischten Epistel an den Passauer Bischof faßt der Kardinallegat die Beschwerden zusammen[23]: 1. Nach den Angaben der Mendikanten reden die Seelsorger in Predigten und privaten Gesprächen den Gläubigen ein, daß selbst die nach Maßgabe der Dekretale ‚Dudum' vorgeschlagenen und präsentierten Ordenspriester nicht die freie Gewalt hätten, Beichten zu hören und Bußen aufzuerlegen. 2. An Coena Domini exkommunizieren einige Pfarrer alle Gläubigen, die während des vergangenen Jahres

[21] Clm 14294 fol. 92v: *Albertus Dei gratia Pataviensis episcopus universis praesentes litteras inspecturis salutem in eo qui est vera salus. Noverit universitas vestra, quod nos litteras sanctissimi in Christo patris Domini Johannis papae XXII. non abolitas, non concellatas, nec in aliqua sui parte vitiatas sub vera bulla filo canapino vidimus et eas diligenter de verbo ad verbum perlegimus tenorem qui sequitur continentes: ‚Johannes ..' In cuius visionis et perlectionis testimonium sigillum nostrum litteris praesentibus est appensum. Datum Viennae anno Domini M° trecentesimo XXIII° XV Kal. Januarii.*

[22] Vgl. Monumenta Boica XIX, München 1850, 386–388.

[23] Vgl. Anhang, Textgrundlage Ia. Guido de Bolonia wurde am 20. 9. 1342 von Klemens VI. zum Kardinal kreiert. Am 15. 1. 1349 ging er als päpstlicher Legat nach Ungarn und kehrte im Juni 1350 nach Rom zurück. Vgl. Eubel, Hierarchia catholica I (1913) 18, 40.

die Sünden nicht vor ihnen bekannt hätten, ja sie verweigern selbst den Kranken die Wegzehrung, wenn sie nicht vor ihnen gebeichtet hatten. 3. Ferner betonen die Weltgeistlichen, daß alle Gläubigen auf Grund des Kanons ‚Omnis utriusque sexus' verpflichtet sind, die den Mendikanten gebeichteten Sünden vor dem eigenen Pfarrer zu wiederholen.

Am 1. August übersandte der Legat diese Beschwerdeartikel dem Passauer Bischof und legte ihm gleichzeitig den Rechtsstandpunkt nach der klementinischen Dekretale ‚Dudum' und der johanneischen Konstitution ‚Vas electionis' dar. Er weist die Forderungen und Anschauungen der Weltkleriker samt und sonders zurück. Vor allem betont er, daß der Ordenspriester, der von seinem Obern für dieses Amt erwählt und dem Ortsoberhirten vorgeschlagen ist, kraft bischöflicher Lizenz, bzw. wenn diese verweigert wird, vermöge päpstlicher Gewalt absolviere und keine Rechtspflicht bestehe, diese Beichten vor dem eigenen Pfarrer zu wiederholen.

Um die geschilderten Mißstände abzustellen, droht der Legat allen Weltklerikern, die auf dem verurteilten Standpunkt verharren, die Strafe der Exkommunikation an, deren Absolution er dem Bischof vorbehält.

Ferner fordert er die Weltkleriker auf, den Mendikanten an den Orten, wo sie weder Kloster noch Kirche haben, bereitwillig die Möglichkeit zum Predigen und Beichthören zu geben, denn, so begründet er seine Forderung, „es entspricht der dem Sakrament geschuldeten Ehrfurcht, der Würde der Predigerbrüder und der Personen, die beichten wollen mehr, die Bekenntnisse in den zum Gottesdienst bestimmten Kirchen zu machen bzw. zu hören, als an privaten Orten und in Wohnungen einzelner Personen". Offensichtlich haben also die Mendikanten selbst in den Häusern und Wohnungen die Beichten der Gläubigen gehört. Die Mendikanten selbst ermahnt der Legat, in Wort und Benehmen Demut zu zeigen und sich jedweden Unrechts und jeder Verunglimpfung der Weltgeistlichen zu enthalten. Den Bischof fordert er kraft des von ihm zu leistenden Gehorsams auf, diese Anordnung Klerus und Volk zur Kenntnis zu bringen und zu erklären, und zwar entweder persönlich oder durch einen Beauftragten. Guido fügt seinem Schreiben noch die Konstitution ‚Vas electionis' in einer Abschrift bei.

Klemens VI. richtete bereits vier Monate später, am 26. November 1349, einen Brief an den Erzbischof von Salzburg und an die Bischöfe von Passau und Lavant, in dem er die Maßnahmen seines Kardinallegaten billigt und diesen eigens beauftragt, über deren Durchführung zu wachen[24]. Ferner weist er die drei genannten Bischöfe an, auf die Durchführung der Konstitution Johanns XXII. ‚Vas electionis' in der ganzen Kirchenprovinz zu achten. Auch er fügt seinem Schreiben diese Konstitution in einer Abschrift bei.

[24] Vgl. Anhang, Textgrundlage Ib.

Bei der Durchführung und Durchsetzung derselben ging es vor allem um die rechtliche Anerkennung der vor den Mendikantenpriestern abgelegten Beichten durch den Weltklerus. Dieser aber beharrte nach wie vor auf dem Standpunkt, daß man mit einer Beichte vor dem Ordenspriester dem Kanon ‚Omnis utriusque sexus' nicht genügen könne. Dieser Standpunkt wird aus der Konstitution des Pisanerpapstes Alexander V. ‚Regnans in excelsis' sehr deutlich.

Unmittelbar nach der Papstwahl Alexanders V. (26. Juni 1409) führten die vier Mendikantenorden Klage und Beschwerde über die Beeinträchtigung ihrer Privilegien durch Kleriker und Laien. Von Pisa aus erließ daraufhin der neue Papst bereits am 12. Oktober 1409 die umfangreiche Dekretale ‚Regnans in excelsis'[25]. Dem Wortlaut der Adresse nach wendet sich diese Konstitution an alle Bischöfe. Daß sie aber auch in Wien am rechten Ort war, erhellt aus der Tatsache, daß der Schreiber der Münchener Handschrift zu dieser Konstitution vermerkt, daß das Original derselben bei den Dominikanern in Wien und eine notarielle Abschrift in seinem, d. h. des Schreibers Konvent aufbewahrt werden.

Einleitend gibt Alexander eine überaus ausführliche Geschichte des Privilegienstreites, angefangen von der Dekretale Bonifaz' VIII. ‚Super cathedram' bis zur Konstitution Johanns XXII. ‚Vas electionis'. In allen Einzelheiten schildert er vor allem den Prozeß und die Verurteilung des Johannes de Poliaco. Im zweiten Teil der Konstitution kommt er auf neuerdings aufgestellte irrige Behauptungen zu sprechen, die einen interessanten Einblick gewähren in den theologischen und kirchenpolitischen Streit um die Dekretale Johanns XXII. ‚Vas electionis', der die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts ausfüllt. Diese Verurteilungsdekretale hatte die Forderung des Weltklerus nach der Wiederholung der den Mendikanten gebeichteten Sünden zurückgewiesen und hatte damit den Standpunkt des Weltklerus am schwersten getroffen. Die Verteidigung dieser verurteilten Forderung konnte lediglich auf zwei Wegen voranschreiten. Einen wählte Richardus Armacanus: Im Unterschied zu Johannes de Poliaco bestritt er nicht die Möglichkeit, daß durch den Apostolischen Stuhl diese weittragenden Privilegien gegeben werden könnten, wohl aber bestritt er die Tatsächlichkeit derselben. Die radikalen Kreise des Weltklerus beschritten den anderen Weg und verwarfen die Verurteilungsdekretale Johanns XXII. Diese Stimmen kommen in der Konstitution ‚Regnans in excelsis' zu Wort und vors Gericht. Sie machen geltend, daß Johann XXII. zur Zeit der Abfassung von ‚Vas electionis' durch seine theologischen Äußerungen über die Auferstehung von den Toten Häretiker war und als solcher keine gültigen Gesetze und Erlasse geben konnte. Die Dekretale ‚Vas electionis' war darum von vornherein nichtig. Die in ihr verurteilten Sätze können von jedem Verständigen vertreten und verteidigt werden. Wiederum wird zuerst die These

[25] Clm 1492 fol. 94v–97v; ed. Wadding, Annales Minorum IX, Quaracchi 1932, 623.

angeführt, daß jeder Gläubige auf Grund des Konzilskanons ‚Omnis utriusque sexus' verpflichtet bleibt, die den Mendikanten gebeichteten Sünden dem Pfarrseelsorger zu wiederholen. Diese radikalen Kämpfer gegen die Privilegien der Mendikanten gehen so weit, daß sie allein schon die Bemühungen der Ordensgeistlichen um die Privilegien als schwere Sünde brandmarken und ebenso die Gewährung derselben durch die römischen Päpste als sündhaft bezeichnen. Allein der Pfarrseelsorger könne die Gläubigen von der Verpflichtung des Konzilskanons lösen. Kardinälen, Theologen und Kanonisten hat der Papst diese neuen Irrlehren vorgelegt und ihre Gutachten eingeholt. Insgesamt verurteilt er diese Thesen als falsch und irrig und droht allen, die sie in der Schule oder anderswo vertreten, verteidigen oder verkündigen, mit der Strafe der Exkommunikation, deren Absolution er dem Papst vorbehält. Wie gegen einen der Häresie und des Irrglaubens Verdächtigen müßten die Bischöfe gegen jeden einzelnen vorgehen, der zu den verdammten Thesen steht. Und falls die geistlichen Strafen nicht ausreichten, sollten sie „den Arm der weltlichen Gewalt" in Anspruch nehmen.

Zweifellos erreichte die päpstliche Gesetzgebung gegen den widerstrebenden Weltklerus in der Konstitution ‚Regnans in excelsis' ihren Höhepunkt. Sie hatte alle Mittel der geistlichen Strafgewalt eingesetzt, um ihn zur Ordnung zu rufen. Dennoch vernehmen wir auch nach dieser Konstitution noch aus den Hörsälen der Wiener Universität bzw. der Ordenskonvente die Stimmen disputierender Magister und Bakkalare, die dieses Thema betreffen. Ein Zeichen dafür, daß auch nach der Verurteilung die Auseinandersetzung fortgeführt wurde.

Die Themen der Quästionen, welche die erwähnte Münchener Handschrift enthält, werfen ein Licht auf die fortdauernde Auseinandersetzung. Die erste Frage behandelt das Problem, ob die Pfarrgeistlichen dadurch, daß sie die Beichten vor privilegierten Brüdern verhindern, die durch Johann XXII. und Alexander V. verurteilten Artikel vertreten[26]. In der Antwort wird diese Frage bejaht, und es werden die Strafen namhaft gemacht, die einen Häretiker treffen. Die zweite Quästion beschäftigt sich mit der Frage, ob die Prüfung der Mendikanten, die dem Bischof zur Erlangung der Beichtlizenz vorgeschlagen werden, dem Ortsoberhirten zustehe oder dem Ordensobern[27]. Die Ordenstheologen verteidigten das Recht ihrer Obern, offensichtlich beanspruchten aber die Ordinarien dieses Recht für sich. In der folgenden Frage

[26] Clm 14294 fol. 100v: *Quaeritur, utrum prohibentes confessionem fieri fratribus ad hoc privilegiatis incidant in articulos per dominos apostolicos Johannem papam XXII. in constitutione ‚Vas electionis' et Alexandrum papam V. in constitutione ‚Regnans in excelsis' damnatos et reprobatos.*

[27] Clm 14294 fol. 102r: *Utrum declaratio ponens, quod religiosi ad actus praedicationis et audiendi confessiones secundum formam statuti in c. ‚Dudum' in Clem. expressam habeant examinari per dioecesanum vel eius officialem, sit rationabilis et iusta.*

tauchen wiederum alle jene Probleme und Streitpunkte auf, die bereits das ganze vergangene Jahrhundert beschäftigt haben[28]. Können die Seelsorgsgeistlichen den Mendikanten ohne Sünde die Lizenz verweigern, in ihren Kirchen zu predigen, wenn sie darum bitten? Müssen die Gläubigen ihre den Mendikanten gebeichteten Sünden dem Pfarrseelsorger wiederholen? Müssen die Pfarrangehörigen ihren Pfarrgeistlichen um die Erlaubnis bitten, wenn sie einem privilegierten Mendikanten beichten wollen? Welcher Kirchenstrafe verfällt der Geistliche, der einem Gläubigen die Kommunion verweigert, weil er einem privilegierten Mendikanten gebeichtet hat? Die letzte Frage der Münchener Handschrift führt eine Streitfrage ein, die uns bislang nicht begegnet ist, von der aber im Titel eigens gesagt wird, „daß sie zwischen den Brüdern und den Kuraten ausgetragen wurde": Begeht der Pfarrangehörige eine schwere Sünde, wenn er die Sonntagsmesse nicht in der Pfarrkirche hört[29]? Alle erwähnten Fragen stammen aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts und beleuchten so den Streit um die Seelsorgsprivilegien der Mendikanten in dieser späten Zeit.

In diesem Zusammenhang sei eigens auf Handschrift 8941 der Münchener Staatsbibliothek verwiesen, die aus dem alten Franziskanerkloster in München stammt. Dieser Kodex enthält verschiedene Kommentare zu den Sentenzenbüchern, die Magister aus dem Dominikaner- bzw. Franziskanerorden zum Verfasser haben. Zwischen der Erklärung zum 3. und 4. Sentenzenbuch stehen *quaestiones quodlibetales*, die nach dem Explicit „in der Alma Mater der Universität Wien am Vortag des Festes der hl. Jungfrau Gertrud im Jahre 1459 von einem Doktor der hl. Theologie aus dem Predigerorden im Lektorium dieses Ordens gelesen wurden[30]". Abgesehen von der Einleitungsquästion beschäftigen sich alle 15 Fragen mit den Bußprivilegien der Mendikanten. Der Konzilskanon ‚Omnis utriusque sexus' und dessen Auslegung waren auch zu dieser Zeit noch immer Gegenstand der theologischen Auseinandersetzung zwischen Weltklerus und Mendikantenorden. Eine kritische Würdigung dieses Streites, dem diese Studie anhand der beiden Münchener Handschriften in der alten Diözese Passau und

[28] Clm 14294 fol. 103r: *Cum per constitutionem ‚Super cathedram', ut in eius tenore patet, fratribus sit indulta potestas libere confessiones audiendi absque limitatione personarum, locorum et temporum, potestas vero praedicandi sit ipsis pro loco et tempore limitata, ut patet ibidem, ad utriusque praedictorum maiorem evidentiam, 1° quaeritur utrum fratribus petentibus a sacerdotibus curatis licentiam in suis parochiis populo praedicandi verbum Dei hanc ipsis fratribus negare possint sine peccato; 2° quaeritur utrum confessi fratribus teneantur eadem peccata confiteri eorum proprio sacerdoti scilicet plebano; 3° quaeritur utrum subditi teneantur petere licentiam a curato, quando volunt confiteri scilicet privilegiato; 4° quaeritur utrum tempore communionis percipiendae subditi teneantur de necessitate propriis sacerdotibus confiteri; 5° utrum sacerdos privans subditum communione pro eo quod fratribus est confessus, incurrat aliquam poenam iuris.*

[29] Clm 14294 fol. 105v: *quaestio mota fuit inter fratres et curatos, utrum quilibet parochianus peccet mortali peccato qui non audit missam in diebus dominicis in sua ecclesia parochiali.*

[30] Vgl. Anhang II.

deren Universitätsstadt Wien nachgespürt hat, läßt sich nicht in allgemeinen Worten geben. Seine Auswirkungen auf die Theologie der Kirche und Kirchengewalt, die Folgen für die Seelsorge in den Städten, in denen sich der Streit *coram populo* abspielte, der Einfluß auf die Disziplin und das Ansehen des Klerus und der Orden, alle diese Folgeerscheinungen werten und richten diese Auseinandersetzung.

Anhang: Textgrundlagen

I. ZWEI AMTLICHE DOKUMENTE ZUM STREIT UM DIE MENDIKANTENPRIVILEGIEN

a) Schreiben des Kardinallegaten Guido an den Bischof von Passau vom 1. August 1349 (Clm 14294 fol. 92v–94r)

Guido miseratione divina sanctae Caeciliae presbyther cardinalis apostolicae sedis legatus venerabili patri episcopo Pataviensi salutem et sinceram in Domino caritatem!

Cum nuper apud Viennam vestrae dioecesis residentiam faceremus, religiosorum virorum prioris Fratrum Praedicatorum et guardiani Fratrum Minorum ordinum pro se ipsis et omnibus aliis fratribus eorumdem ordinum in praefata dioecesi Patavienси confitentium quaerelam recepimus continentem, quod nonnulli plebani et rectores parochialium ecclesiarum dioecesis supradictae et eorum loca tenentes quamque palam praedicant populis et in privatis colloquiis personis aliis suggerunt, quod fratres praedicti per superiores eorum ad confessiones audiendas et eisdem confiteri volentibus poenitentias salutares iniungendas secundum formam constitutionis apostolicae super hoc editae edocti et locorum ordinariis praesentati nec confessiones audiendi neque eisdem peccata confitentibus absolutionis beneficium impendendi habeant aliquam facultatem seu liberam potestatem, quodque aliquibus ex praedictis plebanis rectoribus sive eorum loca tenentibus in Die Coenae parochianos eorum, qui infra annum tunc praeteritum eis confessi non fuerint, excommunicant et quod parochianis eorum sanis qui confitentur fratribus supradictis nisi eisdem plebanis rectoribus seu eorum loca tenentibus iterum confessi fuerint in Coena Domini et aliis etiam temporibus et quamque etiam infirmis denegant eucharistiae sacramentum; quodque nonnulli ex supradictis plebanis rectoribus seu eorum loca tenentibus asserunt atque dicunt, quod confessi fratribus supradictis et ab ipsis absoluti eadem peccata plebanis rectoribus seu eorum loca tenentibus tenentur de iure tamquam propriis sacerdotibus iterum confiteri.

Nos igitur attendentes, quod supradicti fratres sicut praemittitur ad confessiones audiendas electi et ordinariis praesentati habent auctoritate et concessione apostolicae sedis audiendi confessiones eisdem confiteri volentium et iniungendi eis poenitentiam salutarem liberam potestatem. Et propter hoc supradictis fratribus confessi et ab ipsis absoluti non tenentur de iure supradictis plebanis rectoribus seu eorum loca tenentibus peccata eorum a quibus absoluti fuerint per eosdem fratres iterum confiteri, cum provide habeantur ac si fuissent confessi suis propriis sacerdotibus plebanis seu curatis vel eorum loca tenentibus supradictis et ab ipsis etiam absoluti. Considerantes etiam quod supradictis plebanis rectoribus seu eorum loca tenentibus ex illa sola dumtaxat causa, quod parochiani eorum non fuerint eis confessi infra annum parochianos supradictos excommunicationis sententia innodare non licet, cum secundum canones illis ingressus tantummodo interdicatur ecclesiae et si tunc decederent non deberent recipi ad ecclesiasticam sepulturam, prospicientes quoque quantum sit periculosum praesertim infirmis negare eucharistiae sacramentum, a quo etiam sani, etsi ex causa ad tempus differri possint ab eius tamen devota acceptione non debent totaliter prohiberi, diligentius etiam intuentes quod asserere et dogmatizare, quod confessi illis sacerdotibus quibus de iure communi vel privilegio competit audire confessiones volentium sibi confiteri

et eis poenitentias iniungere, teneantur peccata per eos semel confessa iterum confiteri, cum per constitutionem felicis recordationis Johannis papae XXII cuius tenorem inferius inscribi fecimus, damnatum et merito reprobatum, ac volentes supra praemissum, quantum cum Deo possumus, rectoribus plebanis eorundem loca tenentibus supradictis quoque fratribus et parochianis de salubri remedio providere: praenominatos plebanos rectores et eorum loca tenentes ac eorum quemlibet tenore praesentium, auctoritate qua fungimur primo, secundo, tertio et ex causa canonica monitione praemissa una prae omnibus requirimus et monemus ipsisque et eorum cuilibet sub poena excommunicationis distincte praecipimus et mandamus, quatenus a supradictis praedicationibus, suggestionibus, dogmatizationibus et assertionibus sententiarum excommunicationibus prolationibus et sacrae eucharistiae sacramenti denegationibus omnino desistant, postquam fuerit eis praesentis nostrae ordinationis per vos seu alium vel alios de mandato nostro seu aliter quoris modo sufficienter et legitime facta fides. Quod si ex tunc aliquis eorum praedicta vel eorum aliquid a quibus seu quo nos eos, sicut praemittitur, abstinere praecipimus, duxerit committendo et supradictis nostris requisitionibus monitionibus mandatis et praeceptis parere contempserit, nos in illos seu illum qui in praemissis seu aliquo praemissorum inoboedientes contumaces vel rebelles fuerint, in hiis scriptis excommunicationis sententiam promulgamus; absolutionem illorum qui sententiam ipsam semel seu pluries incurrerint vobis specialiter comittentes. Volumus tamen, quod transgressionibus huiusmodi poenitentiam congruam imponatis et eos ad satisfactionem debitam compellatis.

Insuper praefactos plebanos rectores et eorum loca tenentes requirimus et hortamur, quod fratres praedictos in locis ubi fratres non habent ecclesias seu conventus ad audiendum confessiones illorum qui eisdem confiteri voluerint in ecclesiis quarum curam gerunt libere sedem permittant, quoniam reverentia quae debetur poenitentiae sacramento, honestati fratrum praedictorum et personarum eisdem confiteri volentium magis congruit, confessiones fieri et audire in ecclesiis divino cultui deputatis quam in locis privatis et habitationibus singularium personarum. Praefatis quoque fratribus in praedicationibus quas ad clerum vel populum faciant malitiosa impedimenta non praestent, quo minus praedicationes praedictas facere et prosequi valeant ac in praedicationibus ipsis vel extra eas prout et quando fratribus ipsis videbitur eleemosinas a Christifidelibus petere et mendicare permittant. In locis seu ecclesiis praefatorum fratrum sepulturam eligentes ab electione tali nullo terrore nullaque comminatione deterreant seu ab electione huiusmodi per modos illicitos non abducant, sed fratres ipsos sincera in omnibus et fraterna caritate pertractent. Versa vice fratribus supradictis in virtute sanctae oboedientiae iniungimus, quatenus humilitatem quam verbo et habitu proferunt verbo realiter exhibentes et ab omni iniuria omnique molestia praefatis plebanis rectoribus et eorum loca tenentibus inferenda penitus abstinentes praenominatos plebanos rectores et eorum loca tenentes ac revereri et honorare Domino procurent, quod ipsi ad eorum promotionem et beneplacita fortius animentur. Porro diligentius attendentes honestatem morum probitatem vitae litterarum scientiam et alia multiplicia dona virtutum quibus largitor omnium bonorum Deus fratres ordinum praedictorum multipliciter insigniuit quodque ex eorumdem fratrum devotione et studiis universalis ecclesiae hactenus magna commoda pervenerunt et sperantur in futurum auctore Domino verisimiliter profutura, vobis in virtute sanctae oboedientiae, praecipimus et mandamus, quatenus per vestram dioecesim, cum ab eisdem fratribus simul vel divisim fueritis requisiti praesentem nostram ordinationem et omnia et singula proenominatis plebanis rectoribus et eorum loca tenentibus et populis intimare, nuntiare et publicare ac exponere per vos vel alium, quanto citius commode poteritis, studeatis ipsosque fratres ab iniuriis et molestiis supradictis et aliis quibuscumque auctoritate vestra et etiam prout ad officium vestrum pertinet defendatis et etiam protegatis prout proinde sedis apostolicae gratiam quae ubique fratres praefatorum ordinum paterno favore prosequitur et aeternae retributionis praemium cum sanctis et electis Dei consequi vestra devotio mereatur. Tenor autem constitutionis eius de qua superius fit mentio, sequitur in haec verba: Johannes episcopus servus servorum Dei venerabilibus fratribus patriarchis archiepscopis et episcopis dilectis filiis electis ad quos praesentes litterae pervenerint salutem et apostolicam benedictionem. Vas electionis et doctor eximius et egregius praedicator, require supra! Datum Avinion. VIII. Kal. Augusti pontificatus nostri anno V.

Datum apud Neuburgam Pataviensis dioecesis praefatae Kal. Augusti pontificatus Domini Clementis papae VI. anno VIII.

b) Dekretale Klemens VI. ‚Nuper pro parte' vom 26. November 1349
(Clm 14294 fol. 94r–v)

Clemens episcopus servus servorum Dei venerabilibus fratribus archiepiscopo Salzburgensi et Pataviensi et Lavatensi episcopis salutem et apostolicam benedictionem!

Nuper pro parte dilectorum filiorum prioris Praedicatorum et guardiani Ordinum Fratrum de Wienna Pataviensis dioecesis, provinciae Salzburgensis nobis extitit intimatum, quod olim pro parte ipsorum coram dilecto filio nostro Guidone etc. sanctae Caeciliae presbythero cardinali apostolicae sedis legato proposito, quod nonnulli plebani ac rectores ecclesiarum eorumque loca tenentes dictae provinciae quamque palam praedicabant ac etiam ad partem in privatis colloquiis suggerebant, quod dicti fratres, quantumcumque essent per superiores suos electi et ordinariis locorum praesentati, legitime non poterant nec debebant parochianorum dictorum confessiones audire nec etiam eisdem iniungere poenitentias salutares, praemissis adiciendo, quod si dicti parochiani eisdem fratribus confessi essent, tenebantur nihilominus eadem peccata dictis rectoribus seu loca tenentibus confiteri et parochianos praedictos, nisi eis confiterentur infra annum, quantumcumque dictis fratribus confessi et per eos absoluti existerent iuxta formam ecclesiae consuetam excommunicabant ac etiam eis infirmis denegabant eucharistiae sacramentum.

Idem legatus super hiis diligentius informatus, attendens praemissa fore contra constitutionem ‚Dudum' per felicis recordationis Johannem papam XXII. praedecessorem nostrum super hoc editam, illa fieri prohibuit per suas litteras speciales. Nos igitur cupientes cunctos orthodoxae fidei professores et viros praesertim ecclesiasticos sic ad invicem et quoad alios conversari, quod ex eorum verbis seu gestis nullius offendatur iustitia nullumque animarum detrimentum proveniat nec etiam cuiusquam scandali materiae praepararetur ac volentes, quod circa observationem constitutionis eiusdem per praedictum legatum proinde factam cum diligentia observetur.

Ipsorum prioris et guardiani ac fratrum supplicationibus inclinati fraternitati vestrae per apostolica scripta mandamus, quatenus vos vel duo aut unus vestrum per vos vel alium seu alios eandem constitutionem cuius tenorem facimus de verbo ad verbum praesentibus inseri faciatis auctoritate nostra in dicta provincia inviolabiliter observari contradictores per censuram ecclesiasticam appellatione postposita compescendo, non obstante si aliquibus communiter vel divisim a sede apostolica sit indultum ut interdici, suspendi vel excommunicari non possint per litteras apostolicas non facientes plenam et expressam ac de verbo ad verbum de indulto huiusmodi mentionem. Tenor vero dictae constitutionis talis: Johannes episcopus servus servorum Dei venerabilibus patriarchis archiepiscopis et episcopis ac dilectis filiis electis ad quos praesentes litterae pervenerint salutem et apostolicam benedictionem! Vas electionis et doctor egregius et eximius praedicator. Datum Avinion. VIII. Kal. Augusti pontificatus nostri anno quinto.

Datum Avinion. VI. Kal. Decembris pontificatus nostri anno VIII.

II. QUAESTIONES QUODLIBETALES ÜBER DIE BUSSPRIVILEGIEN DER MENDIKANTEN AUS DEM DOMINIKANERKONVENT IN WIEN (1459)
(Clm 8941 fol. 198v–199v)

Quia hodie exordium celebramus nostrae redemptionis quae nobis per sacramenti provenit applicationem, est quaestio quot sint sacramenta novae legis. Ad quod respondetur, quod sunt septem.

Sed quaeritur quibus commissa sit horum sacramentorum dispensatio sive collatio. Ad quod respondetur, quod sacramentum confirmationis et ordinis sunt com-

missa episcopis, alia quatuor tamen curatis; sacramentum poenitentiae communiter curatis et fratribus praesentatis et admissis secundum Clem. ‚Dudum' de sepult. § ‚statuimus'[1].

3° *quaeritur, an quilibet Christifidelis teneatur semel confiteri in anno. Notandum quod sic per c. ‚Omnis utriusque sexus'*[2].

4° (*Quaeritur*) *cui quis confiteri possit et a quo absolvi. Respondetur, quod papa qui est episcopus totius orbis, episcopo suo ordinario et curato sive plebano suo vel fratri praesentato; quilibet eorum potest absolvere: papa omnes Christianos, episcopus omnes de sua dioecesi pro qua est praesentatus, item legatus vel poenitentiarius papae vel episcopi et generaliter quilibet cui aliquis trium praedictorum, papa videlicet episcopus ordinarius vel plebanus commiserit. De papa, legato, episcopo ordinario horum poenitentiario et curato nulli est dubium; de fratribus autem est ius apertum in Clem. ‚Dudum' de sepult.*

5° *quaeritur, utrum quilibet parochianus teneatur sub praecepto semel in anno suo plebano confessionem facere. Respondetur, quod non. Sufficit enim eum confiteri papae, legato suo, episcopo suo, plebano suo, vel cui aliquis horum commiserit poenitentiario vel fratri praesentato. Quicumque enim horum confessus fuerit praecepto ecclesiae confitendo semel in anno satisfacit. Sufficit enim confiteri ei qui habet auctoritatem ligandi et solvendi, quam manifestum est quemlibet horum habere.*

6° *quaeritur, an quilibet praedictorum sit sibi confitenti ‚sacerdos proprius'. Respondetur, quod sic. Et de primis, quod quatuor, nulli est dubium; de fratribus vero, quod sint sacerdotes proprii eorum qui sunt de dioecesi pro qua sunt praesentati aliqui non sit facere dubium, licet certum et indubitatum ex d. 17 quarti (Sententiarum) de proprio sacerdote quam ponit Petrus de Tarentasia, postea papa, et Petri de Palude ibidem et magnorum iurisperitorum declaratione. Tamen quia res haec stat in nomine, non est de hoc facienda lis, sed magis videndum de firma et certa rei veritate quocumque nomine illa exprimatur.*

7° *modo quaeritur, utrum parochianus quicumque confitendo praesentato satisfaciat ecclesiae praecepto, quo praecipitur cuilibet confiteri semel in anno sacerdoti proprio suo. Respondetur, quod sic secundum mentem dictorum doctorum et apostolicarum super hoc nobis datarum declarationum et iurisperitarum.*

8° *quaeritur, an quilibet parochianus libere posset praesentatis confiteri absque sui plebani licentia et ab eodem in causis a iure concessis absolvi. Respondetur, quod sic ex Clem. ‚Dudum' in § ‚statuimus' ubi ponitur hoc verumtamen libere, quod a iurisperitis exponitur sine alterius requisitione. Cum enim libere, ut ibi exponitur, fratribus praesentatis parochiani possint facere confessiones, intelligendum est secundum iurisperitos sine alterius requisitione. Ad hoc etiam sunt declarationes apostolicae quae contrarium horum asserentes in hac parte damnant, ut patet in constitutione Johannis XXII. ‚Vas electionis' et Alexandri V. incipit ‚Regnans in excelsis'*[3]. *Praeterea parochiani libere possunt confiteri socio divinorum sive cooperatori sine speciali licentia, multo magis praesentato qui ad hoc assumptus est, datus est ab ordinario episcopo secundum dispositionem iuris et sedis apostolicae.*

9° *quaeritur, utrum praesentati possint sibi confitentes ab omnibus absolvere. Respondemus, non possunt, quia reservarit sibi episcopus ordinarius quaedam papa, a quibus nec praesentati nec inferiores curati sine superiorum licentia absolvere possint.*

10° *quaeritur, an rite secundum praedicta praesentatis confessi et ab eisdem absoluti teneantur eadem peccata nihilominus semel in anno confiteri sacerdoti suo proprio sive curato. Respondetur, quod non. Ad quod sunt similiter declarationes apostolicae, quibus oportet plus quam quorumcumque sapientum hominum opinionem credere. Contra eius determinationem, ut canones dicunt, nec Augustinus nec Hieronymus nec aliquis sanctorum doctorum sententiam suam defendit, sed omnia sua dicta illius correctioni subiciunt. Praeterea sicut confessus socio divinorum non tenetur eadem peccata plebano confiteri, ita nec confessus praesentato tenetur eadem*

[1] Clem. III 7, 2 (Friedberg II, 1163).

[2] Lib. extra V 38, 12 (Friedberg II, 887 f).

[3] Decr. ‚Vas electionis' Extr. comm. V 3, 2 (Friedberg II, 1291 f); decr. ‚Regnans in excelsis' (Wadding, Annales Minorum IX, Quaracchi 1932, 623–627).

iterum confiteri suo curato, quia praesentati non minus quam socii quantum ad hoc sunt secundum dispositionem iuris et ecclesiae curatis adunati.

11° *quaeritur, utrum curatis liceat arctare parochianos suos mandatis quibuscris aut censuris vel sacramentorum subtractatione ad non confitendum fratribus praesentatis et admissis vel ad iterato confitendum curatis ipsis, dummodo semel in anno praesentatis sint confessi et absoluti ab ipsis. Respondetur, quod minime, quia hoc esset ecclesiae dispositioni resistere et superiorum, quod utique nullus sibi fieri vellet ab inferiori suo. Praeterea sicut par in parem ita et unus minor in maiorem posse non habet. Praeterea de hoc sunt apostolicae et legatorum ordinationes et mandata, talia prohibentur curatis sub poena excommunicationis latae sententiae, si(bi) admoniti non destiterint. Praeterea contrarium dictum asserentes, docentes, praedicantes incidunt sententiam excommunicationis ipso facto a quo solus papa praeterquam in mortis articulo tales absolvere potest*[4]. *Praeterea plebanus confessum socio sive cooperatori divinorum et absolutum non arctat ad iterum sibi confitendum huiusmodi censuris et poenis, ergo nec curati praesentatis confessos ita retrahere debent, cum praesentati, ut dictum est, sint dispositione iuris et ecclesiae curatis accommutati, et praesentati non sint minores divinorum cooperatoribus, immo extensione maiores*[5].

12° *quaeritur, utrum parochianus unius plebani posset alteri plebano sine sui plebani licentia confiteri et ab eodem absolvi. Respondetur, quod non. Et hoc vult capitulum ubi dicit ‚confiteri volens non sacerdoti proprio sed alieno licentia sacerdotis proprii obtinere debet'*[6].

13° *quaeritur, utrum parochianus unius curati confessus alteri non praesentato sine licentia sui plebani ab eodem potest absolvi. Respondetur, quod non, ut deducitur ex praemisso capitulo ‚omnis utriusque sexus'.*

14° *quaeritur, utrum frater praesentatus sit proprius sacerdos a quo licentiam petere et obtinere debeat alteri quam non praesentato confitendi. Respondetur, quod non, ut dicit Petrus de Palude. Illi ergo sunt ingressu ecclesiae privandi et sepultura, quia alieno non habenti iurisdictionem ordinariam vel delegatam confessi sunt et non semel suo sacerdoti suo proprio, non illi qui praesentatis confessi non confitentur semel in anno proprio sacerdoti stricte sumpto pro curato. Sane ergo ad praedictum sensum intelligenda sunt quae pronuntiantur apud parochias de confessis alibi quam apud suam parochiam et sine curatorum licentia.*

15° *arguitur, utrum soli Fratres Praedicatores et Minores reputandi sunt praesentati vel etiam Augustinienses et Carmelitae. Respondetur, quod omnes quatuor ordines mendicantium, quia enim ecclesia primum in concilio generali et per Bonifatium VIII. contulit Fratribus Praedicatoribus et Minoribus, postea per sedem apostolicam extensum est ad alios duos ordines*[7].

Haec lecta sunt in alma universitate Viennensi a quodam doctore sacrae theologiae Ordinis Praedicatorum anno Domini M° CCCC° LIX in vigilia sanctae Gertrudis virginis in lectorio eiusdem ordinis.

[4] Cf. Declaratio iuris Card. Guidonis, Anhang Ia; ferner: Decr. Alexandri V. ‚Regnans in excelsis': *Siquis deinceps praedictos articulos asserere aut in scholis aut alibi glossare, defendere seu tenere aut praedicare praesumpserit, tamquam haereticus sit censendus et excommunicationis sententiam ipso facto incurrat a qua nisi per summum pontificem praeterquam in mortis articulo non possit absolvi.*

[5] Diese Bezeichnung des Hilfsgeistlichen als *socius sive cooperator divinorum* hat sich in den süddeutschen Diözesen in dem Ausdruck Kooperator bis heute erhalten.

[6] Capitulum ‚Omnis utriusque sexus'. Vgl. Anm. 2.

[7] Zur Ausdehnung der bonifazianischen Privilegien auf die Augustinereremiten und Karmeliter vgl. S. 174, Anm. 8. Von einer Ausdehnungsdekretale Bonifaz VIII. selbst weiß diese Disputation nichts.

DIE FIRMUNGSLEHRE DES KILIAN STETZING

Von Ludger Meier O. F. M., Hellin (Spanien)

„Es wird noch viel mühsamer Arbeit bedürfen, ehe wir zu einer in sich geschlossenen, einheitlichen und allseitig begründeten Anschauung von der mittelalterlichen Dogmengeschichte gelangen ... Daß eine gesicherte Erkenntnis der Entwicklung des mittelalterlichen Geistes dann auch für das Verständnis der reformatorischen Ideenwelt, um das sich neuerdings wieder viele bemühen, fruchtbar ist, wird sich allmählich immer tiefer und umfassender erweisen[1]. Wenn in einem angesehenen Lehrbuch der Dogmatik[2] der theologische Nominalismus als Lehrrichtung zitiert wird, ohne daß irgend ein Autor oder irgend ein Werk, geschweige ein kritisch gesicherter Text vorgelegt wird, dann darf man vollends auf einen sehr unvollkommenen Stand der Forschung bezüglich des Spätmittelalters schließen. Offenbar lagen weder dem Verfasser des verdienstvollen Handbuchs noch den Bearbeitern der folgenden Auflagen vertrauenswürdige Monographien vor. So bleibt nichts anders zu tun als in geduldiger Einzelforschung diese Lücken allmählich zu schließen. „Bescheiden und engkreisig zu beginnen ist hier wie so oft das Angemessene[3]."

Die Sakramentenlehre des Erfurter Minoriten Kilian Stetzing[4] erfreute sich im Jahrhundert vor der deutschen Glaubensspaltung einer unbestreitbaren Wertschätzung. Schon daß sein Sentenzenkommentar in die damalige Literatur einging, ist ein Zeichen einer gewissen Bedeutung, weil ja die Masse solcher Routinearbeiten zum Zwecke der theologischen Graduierung keine literarischen Spuren hinterließ[5]. Besonders seine Darlegungen zum vierten Buch der Sentenzen wurden innerhalb der Fachwelt einer größeren Verbreitung für wert gefunden[6]. Demnach versprechen sich manche Aufschlüsse über die dogmengeschichtliche Lage vor dem Tridentinum. Wir untersuchen hier seine Lehre vom Sakrament der Firmung, wobei wir uns auf den Text der besonders vertrauenswürdigen Münchener Handschrift stützen, die nachweislich noch am Ende des 16. Jahrhunderts zum theologischen Studium herangezogen wurde[7]. Zugrunde liegt diesem Text die

[1] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte III: Die Dogmengeschichte des Mittelalters, Leipzig 1930, VI.

[2] L. Lercher, Institutiones Theologiae Dogmaticae, ed. 5, vol. III, Barcelona 1951, 151: *Nominales tenent.*

[3] O. Scheel, Martin Luther I, Tübingen 1921, 1.

[4] L. Meier, Lebensgang und Lebenswerk des Erfurter Franziskanertheologen Kilianus Stetzing: Franziskanische Studien 23 (1936) 176–200, 265–295. Zum Schrifttum des Minoriten Kilianus Stetzing: Recherches de Théologie ancienne et médiévale 10 (1938) 173–190.

[5] L. Meier, Über den Zeugniswert der Reportatio in der Scholastik: Archiv für Kulturgeschichte 36 (1954) 5.

[6] Nach unseren bisherigen Beobachtungen verteilen sich die Handschriften der einzelnen Bücher folgendermaßen: Erstes Buch: Keine Handschrift bekannt. — Zweites Buch: Erfurt, Bibliothek des Evangelischen Kirchenkollegiums (Augustinerkirche), Cod. 5. Görlitz, Stadtarchiv (Milichiana), Cod. F. 23. — Drittes Buch: Bamberg, Staatsbibliothek, Cod. Th. 81. Berlin, Staatsbibliothek, Cod. Lat. Fol. 687. Breslau, Universitätsbibliothek, Cod. I. F. 186. Erfurt, Bibliothek des Evang. Kirchenkollegiums, Cod. 5. — Viertes Buch: Berlin, Staatsbibliothek, Cod. lat. 563. Cod. lat. 572. Bielefeld, Gymnasialbibliothek, Cod. 4. Breslau, Universitätsbibliothek, Cod. I. F. 186. Flaurling, Rißbibliothek (bei Innsbruck, Universitätsbibliothek), Cod. 2. Limburg (Lahn), Seminarbibliothek, Cod. bei Inkunabel 34. Lüneburg, Stadtbibliothek, Cod. Theol. Qu. 21. Magdeburg, Stadtbibliothek, Cod. 50. München, Staatsbibliothek, Cod. lat. 8946.

[7] L. Meier, Lebensgang 191.

sehr ausführliche Sentenzenlesung, die in den Jahren 1430 bis 1432 an der Universität Erfurt, genauer gesagt im Hörsaal des der theologischen Fakultät inkorporierten Minoritenstudiums bei St. Johannes Baptist[8] vorgetragen und vor ihrer „Veröffentlichung" wohl vom Autor noch sorgfältig revidiert wurde. Also liegt sie noch vor den entscheidenden Lehrdokumenten des Florentinums im „Decretum pro Armenis" aus dem Jahre 1439[9].

Stetzings Darlegungen zur siebten Distinktion des vierten Buches der Sentenzen sind übersichtlich aufgebaut und klar gegliedert. Auf eine kurze Inhaltsangabe des Textes des Petrus Lombardus[10] folgt die *conclusiva sententia*[11], welche etwa der *thesis* oder *propositio* der neuscholastischen Handbücher der Dogmatik entspricht[12]. Sie wird abgewandelt in zwei *articuli*, deren erster[13] von der Firmung im allgemeinen handelt, während sich der zweite[14] um die Lehre vom sakramentalen *character* bemüht. Dabei ist bemerkenswert, daß Stetzing die Untersuchung über den *character* bis hieher verschiebt, während sie sonst in den Kommentaren zur sechsten Distinktion, also in der Tauflehre untergebracht wird. In diesem Punkt hat er sich also sogar von seinen bevorzugten Gewährsmännern, dem hl. Bonaventura und dem seligen Johannes Duns Skotus[15] unabhängig gemacht. Aber auch die Durchführung des ersten Artikels an Hand des Ursachenschemas[16]

[8] L. Meier, Die Stellung der Ordensleute in der Erfurter theologischen Fakultät (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 3), Leiden und Köln 1953, 137—145.

[9] H. Denzinger - C. Rahner, Enchiridion Symbolorum n. 697.

[10] München, Cod. 8946, Bl. 69b-c.

[11] Bl. 69c: *Confirmatio in forma debita et materia a solis episcopis datur, ut imprimat characterem et gratiam. Quam a ieiunis tantum ministrari congruit nec debet iterari, alias non haberet efficaciam.*

[12] Ch. Pesch, Praelectiones Dogmaticae, tom. VI, Friburgi 1908, 218: *Confirmatio est verum Novi Testamenti sacramentum.* 225: *Materia remota confirmationis est chrisma ab episcopo benedictum.* 229: *Materia proxima confirmationis est unctio chrismate in fronte confirmandi in modum crucis manu facta.* 234: *Forma confirmationis est haec: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, vel alia et aequiralens.* 238: *Effectus confirmationis est augmentum gratiae sanctificantis et impressio characteris.* 240: *Subiectum confirmationis est omnis homo baptizatus.* 243: *Minister ordinarius confirmationis est episcopus.* 245: *Extraordinarius confirmationis minister quivis presbyter esse potest.*

[13] Bl. 69d-74a. — Bl. 69c-d: *Pro huius conclusionis ulteriore deductione, quae materiam tangit praesentis distinctionis et mentionem facit de charactere, cuius declaratio usque in praesentem distinctionem est translata, sunt duo articuli declarandi.* (69d) *Primus est de confirmatione. Secundus de characteris materia et condicione.*

[14] Bl. 74a-76d.

[15] L. Meier, Lebensgang 184: *Volo autem scire legentes haec scripta super Sententias, quod quantum valui et potui intelligere, vestigia ut communiter Doctorum Ordinis mei secutus sum, quorum duo sunt praecipui, unus in speculativis videlicet Subtilissimus ille Magister Ioannes Duns natione Scotus, alius in positivis videlicet Devotissimus ille Dominus et Frater Bonaventura Cardinalis. Quorum dicta aut sequacium eorum etsi non de verbo ad verbum semper posui, a sententia tamen ipsorum vel saltem unius de ipsis, secundum subiectam materiam, non deviavi, addendo quandoque vel obmittendo aut sententiam summando, sicut videbatur tenuitati ingenii mei expedire. Unde non te moveat, quod nominatim eos non allegavi totiens quotiens occurrebant, quia non superbiae aut elationis titulo hoc factum est, sed pro tollendo legendi aliis et scribendi mihi taedio.* — Man sieht aus dieser aufschlußreichen Schlußbemerkung, daß Stetzing ganz bewußt ein franziskanisches „Handbuch der scholastischen Theologie" schaffen wollte.

[16] Bl. 69d: *Quantum ad primum articulum debet videri de quatuor causis confirmationis. Primo de eius materia. Secundo de eius forma. Tertio de causa ministeriali. Quarto de causa finali.*

zeugt von einer gewissen systematischen Selbständigkeit. In ähnlicher We- zieht er im zweiten Artikel wiederum das Ursachenschema heran[17]. An die beide Artikel schließt sich eine Zusammenfassung des Lehrstoffes in elf *documenta*[18].

Betrachten wir nun den Gang der Untersuchung im einzelnen. Im ersten Punkt des ersten Artikels wird die Lehre von der Materie des Firmungssakramentes behandelt. Vorher gibt Stetzing zwei Kongruenzgründe für die Einsetzung desselben, die beide aus dem Corpus Iuris Canonici entnommen sind. Dieses war ja im Mittelalter eine bedeutsame dogmatische Quelle und verbürgte weithin den Zusammenhang mit der Tradition. Der erste Grund ergibt sich aus einem Vergleich des geistlichen Lebens mit dem leiblichen Leben[19]. So wie dieses mit der Zeugung beginnt, aber erst durch das Wachstum zur Reife geführt wird, so dient im übernatürlichen Leben das Taufsakrament der Zeugung, das Firmungssakrament der Reifung. Der zweite Grund hingegen ergibt sich aus der schweren Verpflichtung des Christen zum mutigen Glaubensbekenntnis, unter Umständen bis zum Martyrium[20]. Dazu genügt der Glaube allein nicht. Dazu braucht es vielmehr in besonderem Maße die Tugend der Starkmut, die durch das Firmungssakrament gegeben wird. Nach diesen einleitenden Überlegungen wendet sich Stetzing der Frage nach Zeit und Ort der Einsetzung der Firmung zu. Korrekterweise sucht er zuerst nach biblischen Argumenten. Mit Berufung auf Skotus[21] und Thomas von Aquin[22] erklärt er die Schweigsamkeit des Neuen Testamentes zu diesem Punkt[23]. Die noch von Bonaventura[24] vertretene, auf Hugo von St

[17] Bl. 74a-b: *Quantum ad secundum articulum oportet videre de quatuor causis con-*(74b)*-currentibus ad esse characteris. Primo de causa eius formali et quidditativa. Secundo de causa eius materiali et subiectiva. Tertio de efficiente instrumentali. Quarto de causa eius finali.*

[18] Bl. 76d-77c (Inc.): *Circa sacramentum confirmationis documenta quaedam ex dictis patent generalia.*

[19] Bl. 69d: *Eius institutionis duplex reperitur congruentia, quarum prima est ex convenientia vitae corporalis ad vitam spiritualem. In vita enim naturali praeter generationem, per quam vita primo acquiritur, actio requiritur, qua homo perducitur ad perfectam aetatem et debitam quantitatem sc. augmentatio. Sic in vita spirituali praeter generationem spiritualem, quae fit in baptismo, per quem vita acquiritur, requiritur actio sacramentalis, per quam ipsa ad perfectionem deducatur, in qua datur Spiritus Sanctus ad perfectum robur, et hoc dicitur De consecratione dist. 2, c. 1.*

[20] Bl. 69d: *Secunda [congruentia] sumitur ex parte actus. Unde quia huius actus eius specialem difficultatem, opus erit speciali adiutorio, videlicet propter difficultatem, quae est in confitendo fidem tempore persecutionis. Licet enim ad fidem simplicem tempore pacis sufficiat virtus fidei, tamen ad confessionem fidei coram persecutore, ubi est periculum mortis, non sufficit fides, sed cum fide requiritur virtus fortitudinis, quae est circa pericula mortis inferenda, III. Ethicorum.*

[21] Ioannis Duns Scoti Opera omnia, ed. Vivès, Paris 1893/4, XVI, 69b.

[22] Commentarius in Quartum Sententiarum, d. 7, q. 1, a. 1, ad 1 (Ed. Venetiis 1586, Fol. 34b).

[23] Bl. 70a: *De loco autem et tempore institutionis, quae Scriptura non exprimit, non est magna vis. Supponitur tamen ex mente Scoti a Deo esse institutum, licet determinate tempus et modus institutionis in Scriptura non legatur, quia historiographi non perduxerunt Ecclesiam usque post mortem Apostolorum. B. Thomas dicit, quod de institutione huius sacramenti tres fuerunt modi dicendi. Unus quod hoc sacramentum non fuit institutum a Christo aut Apostolis, sed processu temporis a quodam Concilio. Et dicunt, quod Dominus rem huius sacramenti conferebat ... Et ergo tertius modus Scoti et communiter, quod hoc sacramentum sicut alia a Christo est institutum. Et non obstat, quod in Evangelio et in Actibus Apostolorum non fit mentio de materia huius sacramenti nec de forma, quia secundum Thomam formae sacramentales et alia, quae in sacramentis exiguntur, occultanda erant in primitiva* (70b) *Ecclesia propter irrisiones gentilium, ut Dionysius dicit. Unde etiam in fine Ecclesiasticae Hierarchiae excusat se a determinatione formarum*

Viktor, Petrus Lombardus und Alexander von Hales fußende Lehre, wonach Christus die Firmung nicht selber eingesetzt habe, erwähnt er nicht. Aus Jakob von Eltville und Ägidius entnimmt er die Meinung, daß in der Königssalbung des Alten Testamentes die Firmung angedeutet sei[25]. Was die sakramentale Materie anbetrifft, so unterscheidet er schulgerecht die *materia propinqua* von der *materia remota*[26]. Letztere findet er im hl. Chrisma, dessen symbolische Bedeutung eingehend gewürdigt wird. Die *materia propinqua* aber besteht in der Salbung auf die Stirne, wodurch das mutige Glaubensbekenntnis symbolisiert wird. Die Frage nach dem evangelischen bzw. apostolischen Ursprung der sakramentalen Materie löst er[27] mit Berufung auf Skotus[28]. Thomas von Aquin[29] und Durandus[30]. Besondere Beachtung verdient ein Hinweis auf Richard Fitzralph[31], dessen „Summa in quaestionibus Armenorum"[32] gewissermaßen als vorläufiger Platzhalter für die kommenden Entscheidungen des Florentinums erscheint. Schließlich wird an Hand von Texten des hl. Thomas[33] und des hl. Bonaventura[34] die Einsetzung der Firmung durch Christus nochmals betont[35].

sacramentalium ... Unde dicit Scotus hic: Multa tradita sunt a Christo per Apostolos, quae non leguntur in Scripturis, sicut forma verborum quibus conficitur Sanguis ..., sicut dicit Damascenus, Quarto libro [De fide orthodoxa], *c. 4 ... Multa enim Apostoli servabant in sacramentorum dispensatione, secundum S. Thomam, quae nolebant divulgari.*

[24] S. Bonaventurae Opera omnia, ed. Ad Claras Aquas 1882—1902, IV, 164, 166.

[25] Bl. 70b: *Tenet* (Cod. add.: *Dominus*) *tamen Dominus Iacobus de Altavilla, quod eius figura praecessit in regum inunctione. David. Idem Aegidius.*

[26] Bl. 70c-71b.

[27] Bl. 71a-b: *Sed oritur hic dubium circa materiam confirmationis, quia Christus non instituit primo in tali materia nec Apostoli confirmaverunt ungendo in fronte. Sed potius Christus dedit Spiritum Sanctum insufflando, ut habetur Ioann. 20, et Apostoli dabant Spiritum Sanctum per manuum impositionem, ut patet in Actibus Apostolorum* [c. 8 et 19] ... *Et dicit S. Thomas, quod Apostoli non confirmabant sine materia, nisi forte, quando impositione manuum visibile signum et visibilis apparitio supplebat locum elementi visibilis. Et hoc est quod etiam dicit Durandus, quod Apostoli non confirmabant sine chrismate, quamvis hoc in Scriptura canonica non* (71b) *legatur, allegans ad hoc Dionysium ... Et hoc etiam ex eo, quia ex mente Scoti in confirmatione ab eis collata erant aliqua signa sensibilia, puta descensus Spiritus Sancti super confirmatos per manuum impositionem et donum linguarum, quod donum forte mansit per totum tempus Apostolorum in sacramento confirmationis. Quibus miraculis cessantibus ministri debuerunt nihilominus hanc formam et materiam servare.*

[28] Ed. cit. XVI, 690b.

[29] Comment. in Quartum Sent., d. 7, q. 1, a. 2, ad 3 (Ed. cit., Fol. 35a).

[30] Commentaria in Sententias, L. IV, d. 7, q. 2, ad 1 (Ed. Lugduni 1563, pag. 265b).

[31] Bl. 71b: *Armacanus, l. IX, c. 22 dicit probabile esse tantum unam formam esse omnium sacramentorum sc. confirmationis, ordinis, paenitentiae et unctionis, quamvis Ecclesia utatur diversis orationibus. Et l. VIII, c. 9 tenet, quod illa verba vel eorum sensus ‚in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti' sint forma baptismi, quamvis exigantur alia, et innititur Scriptura. Sed non tenetur hoc.*

[32] Ed. Ioannes Sudoris, Paris 1512, Fol. 71d und 56a-b.

[33] Comment. in Quartum Sent., d. 7, q. 1, a. 3, ad 1 (Ed cit., Fol. 35d).

[34] L. IV, d. 7, a. 1, q. 1, ad 1 (Ed. cit., IV, 164a).

[35] Bl. 71b: *Consonat prioribus dictis S. Thomas dicens: Si Dominus noster sine forma et sine materia confirmavit, non est inconveniens, quia ipse habebat potestatem excellentiae in sacramentis et ideo potuit effectum sacramentorum sine sacramentis talibus praebere, quod non est de aliis ... Illum modum etiam recitat Bonaventura, quod formam et materiam Christus instituit et eam Apostolis tradidit, qui postmodum aliis reliquerunt, licet illud non sit scriptum in Canone Bibliae nec ipse illa forma usus fuit imponendo manus pueris, quia hoc faciebat ut Dominus, non ut minister.*

Der zweite Punkt des ersten Artikels gilt der Untersuchung über die Form des Firmungssakramentes. Stetzing leitet sie ein mit einer ausführlichen Begriffsbestimmung[36]. Deren Erklärung gibt ihm Gelegenheit sich mit dem Institut der Paten, dem Firmungsalter und ähnlichen Fragen zu befassen[37]. Die sakramentale Form selber bestimmt er in der heute noch üblichen Weise[38].

Der sehr ausgedehnte dritte Punkt des ersten Artikels behandelt den Spender der Firmung. Seit der apostolischen Zeit ist die Spendung der Firmung Sache des Bischofs[39]. Die Frage nach der Firmung durch einfache Priester gibt Anlaß zu ausgedehnten Erörterungen über das Verhältnis von Bischöfen und Priestern. Im Anschluß an Skotus[40] werden zwei Meinungen vorgetragen. Deren eine geht von der Voraussetzung aus, daß der Unterschied zwischen Bischöfen und Priestern im Laufe der Zeit durch praktische Erwägungen entstanden sei[41]. Wiederum wird hier auf Richard Fitzralph[42] verwiesen. Auch der Hinweis auf Ockhams Dialogus[43] verdient Beachtung. Hingegen hält die andere Meinung daran fest, daß der Episkopat auf der Einsetzung durch Christus beruht[44]. Die folgenden Darlegungen über die Ermächtigung eines einfachen Priesters zum Firmen sind von einigem ekklesiologischen Interesse, weil sie Umfang und Grenzen der päpstlichen Gewalt behandeln[45]. Dabei wird auf Durandus[46] Bezug genommen[47]. Die aus-

[36] Bl. 71c: *De secundo huius articuli sc. de forma dicendum, quod ista sit duplex. Una dicitur forma totius, quae est totum esse confirmationis expressum per definitionem quae est talis: Confirmatio est sacramentum unctionis hominis viatoris aliqualiter consentientis facta in fronte per modum crucis cum chrismate sanctificato a ministro idoneo cum intentione debita ungente et verba debita simul proferente significans efficaciter ex institutione divina unctionem animae per gratiam roborantem ad confitendum cum fiducia fidem Christi.*

[37] Bl. 71c-d.

[38] Bl. 71d: *Alia est forma partis, quae determinat materiam partialem, et haec est talis: Signo te signo crucis, confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. In hac forma ly ‚signo' non est de necessitate, quin possit dici ‚consigno'. Similiter ly ‚salutis', quin posset dici ‚sanctificationis'.*

[39] Bl. 72a: *De tertio huius articuli sc. de efficiente ministeriali praesupponitur hic, quod in Scriptura tempore Apostolorum non legitur hoc sacramentum collatum ab aliis quam ab Apostolis, quorum vices hodie gerunt episcopi.*

[40] Ed. cit. XVI, 691—693.

[41] Bl. 72b-c: *Quare praeter illum modum alii sunt duo modi, qui etiam tanguntur per Scotum, in parte quasi extremi. Quorum unus est Armicani, l. XI, c. 4, quod sicut simplex sacerdos absolvere potest ab omni peccato, si attentat, ita et confirmare potest ex suscepto ordine, quia ex prima institutione non erat alius gradus in Ecclesia episcopatus et sacerdotium, sed tota distinctio inter episcopos et presbyteros facta est ex humana ordinatione, qua et nunc prohibitum est sacerdotibus, ne hoc sacramentum conferant* (Cod.: *conferunt*). *De hoc Venerabilis tangit Ockham Wilhelmus, in suo Dialogo, l. V, c. 14, et deinceps primae partis ... Et foven-*(72c)*-tis illam viam dicunt communiter, quod multiplicatis sacerdotibus restricta est potestas ipsorum quantum ad aliqua, quae reservata sunt solis maioribus sacerdotibus, qui dicti sunt episcopi, et talis actus est confirmare.*

[42] Ed. cit., Fol. 83c-84a.

[43] Ed. M. Goldast, in Monarchia Sancti Romani Imperii, tom. II, Francofordiae 1614, pag. 483—485, und weiter 485—739.

[44] Bl. 72c: *Est alius modus qui ponit, quod a principio et ex Christi ordinatione praelatio fuit et superioritas inter simplices presbyteros et episcopos, quod probat per illud quod habetur 21. Dist.: In novo, ubi dicitur quod Apostolis decedentibus in locum eorum surrexerunt episcopi ... Ergo Scotus dicit etiam tenendo illud, quod a principio non licuisset simplici sacerdoti confirmare.*

[45] Bl. 72d-73a.

[46] Super Quartum Sententiarum, d. 7, q. 4 (Ed. cit., Fol. 266b).

[47] Bl. 73a: *Respondet ibi Durandus, quod in hoc Papa circa sacramentum paenitentiae non mutat ministrum, quia minister eius est omnis sacerdos ... Sicut in extrema unctione infirmus vel in ordine masculus, per Papam mutari non potest.*

gedehnten Darlegungen dieses Punktes werden schließlich in fünf kurzen *dicta* zusammengefaßt[48].

Im vierten Punkt des ersten Artikels behandelt Stetzing den *finis* der Firmung. Er ist ein doppelter, nämlich der *character* und die Gnade[49]. Vom *character* wird im zweiten Artikel die Rede sein. Was die Gnade anbelangt, so vermehrt die Firmung die heiligmachende Gnade[50]. Besondere Aufmerksamkeit wird der Beziehung zwischen Taufgnade und Firmungsgnade zugewendet[51]. Neben Skotus werden bei dieser Gelegenheit Thomas von Straßburg[52] und Thomas von Aquin[53] angerufen. Anläßlich der Lösung eines *dubium*[54] wird im Anschluß an Skotus[55] die Unwiederholbarkeit der Firmung behandelt. Dabei werden die kanonischen Strafen gewürdigt, die denjenigen treffen, der die Firmung wiederholt.

Hatte der erste Artikel im allgemeinen mehr positiv die katholische Lehre dargelegt, so ist der zweite Artikel mit seiner Untersuchung über den *character* dialektisch bedeutend mehr bewegt. Wiederum wird das aristotelische Ursachenschema abgewandelt[56]. Die Autorität des Skotus steht im Vordergrund[57]. Schon zu seiner Zeit, ja schon zur Zeit des jüngeren Thomas von Aquin[58], standen sich bezüglich des kategorialen Seins des *character* zwei theologische Meinungen schroff gegenüber. Die eine wird vertreten durch die *antiqui*, durch einige *moderni* und durch verschiedene „moderne" Skotusschüler[59]. Diese Meinung, zu der interessan-

Et si fiat, nullum est sacramentum, ut si sanus inungatur vel mulier ordinetur, ut dicit Durandus, quem vide hic.

[48] Bl. 73b-c.

[49] Bl. 73c: *De quarto puncto articuli huius sc. de fine confirmationis dicendum, quod ad praesens duplex est finis propter quem confirmatio datur sc. character et gratia. De charactere dicetur in secundo articulo statim.*

[50] Bl. 73c-d.

[51] Bl. 73d: *Et sic dicit Scotus, quod secundum effectum sunt diversae gratiae, secundum essentiam una, quia confirmationis est gradus gratiae baptismalis. Thomas de Argentina dicit, quod eadem secundum essentiam, sed non esse i. e. operari. Idem communiter alii in sententia. Unde Thomas et Erfordensis gratiam distinguunt confirmationis, quod causatur dupliciter. Uno modo cum praesuppositione gratiae baptismalis, et sic maior gratia baptismalis. Secundo modo sine inclusione, et sic minor. Ex hoc patet comparatio baptismi ad confirmationem, quia simpliciter baptismus est nobilior, secundum quid vero confirmatio, tum propter nobiliorem materiam tum propter nobiliorem ministrum.*

[52] Commentarius in quatuor libros Sententiarum, L. IV, d. 7, q. 1 (Ed. Genvae 1585, II, 82–83).

[53] L. IV, d. 7, q. 2, a. 2, ad tertiam quaestionem (Ed cit., Fol. 37b).

[54] Bl. 73d-74a: *Dubium. An debeat iterari. Dicendum quod non. Quia Deus sic instituit. Et congruit hoc, quia character quem impri-(74a)-mit est indelebilis. Unde dicit Hugo, in De sacramentis ... Sed Doctor Subtilis dicit, quod nulla poena sit inflicta a Canone ipso iure, quod probat De consecratione, Dist. 5: Dictum ... Peccat tamen mortaliter quilibet scienter iterans secundum Scotum ... Unde dicit Scotus, quod nulla poena canonica, quae non est inflicta a Papa condente ius, incurratur ipso iure ... Videtur standum cum Scoto.*

[55] Ed. cit. XVI, 708b. 705a.

[56] Bl. 74a-b: *Quantum ad secundum articulum oportet videre de quatuor causis con-(74b)-currentibus ad esse characteris. Primo de causa eius formali et quiddi-tativa. Secundo de causa eius materiali et subiectiva. Tertio de efficiente instrumentali. Quarto de causa eius finali. Circa ista quatuor notandum secundum Scotum ‚Transferendo verbum pro verbo' character idem est quam figura.*

[57] Cf. Ed. cit. XVI, 597–598. Stetzing zitiert fast wörtlich.

[58] Pesch, a. a. O., VI, 81.

[59] Bl. 74b-c: *De causa autem quiddi-(74c)-tativa et formali, quid sit character, sunt duae opiniones contrariae, dicit Scotus. Una est antiquorum et etiam quorundam modernorum, etiam de discipulis Doctoris Subtilis, quod character sit forma absoluta. Et motivum eorum consistit in quatuor punctis. Primus stat in hoc, quod character est dispositio ad gratiam, quae est forma absoluta. Per consequens et*

terweise auch Ockham neigt[60], betrachtet den *character* als *forma absoluta*, genauer gesagt als *qualitas*, wofür sie vier Gründe anführt. Stetzing hält diese Begründung nicht für zwingend, ohne deswegen die Meinung selber abzulehnen[61]. Die zweite Meinung, für die Ch. Pesch[62] den Durandus verantwortlich macht, die aber offensichtlich schon vor Thomas vorhanden war, besagt, daß der *character* ontologisch nichts anderes ist als die menschliche Seele mit einer gewissen Beziehung[63]. In ihrer Begründung spielt das sogenannte Ökonomieprinzip oder Sparsamkeitsgesetz eine Rolle. Skotus selber legt beide Meinungen vor, ohne sich für eine der beiden fest zu entscheiden[64]. Ähnlich führt Stetzing, auf dem Ökonomieprinzip fußend, gewichtige Gründe für die zweite Meinung an, unter welchen der Hinweis auf die Ordensprofeß und den Huldigungseid Beachtung verdient[65]. Aber schließlich erwägt er auch wieder ernste Einwände gegen diese Ansicht und läßt darum die Frage in der Schwebe[66], ähnlich wie sein Meister

character, cum dispositio debeat esse eiusdem generis cum forma ad quam disponit. Secundus punctus, quia character est forma et principium assimilandi, reputandi et huiusmodi, ut patet. Sed omnis similitudo est unum in qualitate, quae est genus absolutum. Per consequens character est qualitas absoluta. Tertius punctus est, quia quod respective dicitur, est aliud praeter relationem, ex Quinto de Trinitate, eo quod relationis non videtur relatio fundamentum. Character autem dicitur respective, quia est signum communionis fidei. Per consequens aliquid absolutum dicit praeter relationem. Quartus punctus est, quod ad respectum non est per se motus, ex Quinto Physicorum. Ad characterem autem potest esse per se actio, quia in ficte baptizato terminatur creatio ad solum characterem, quem Deus imprimit animae ex vi sacramenti.

[60] L. IV, d. 6, q. 2 (Ed. Lugduni 1495, Fol. R. 111a).

[61] Bl. 74c: *Quidquid sit de opinione hac in se, motiva non valent.*

[62] A. a. O., VI, 80–81.

[63] Bl. 74d-75a: *Et licet ista opinio de quidditate characteris, quod sit qualitas absoluta animae impressa, plurium est Doctorum, quidam tamen nitentes vitare super-(75a)-fluitatem sine auctoritate sufficiente aut ratione dicunt, quod character baptismi non est aliud quam anima baptizati cum certo respectu, quia character spiritualis est anima hominis, qui est aut fuit viator, circa quem per applicationem sacramenti factum est, quod quantum ex institutione divina initerabiliter et solum semel fiendum erat. Et sic est alia opinio Scoti et modernorum, quod nulla sit necessitas ponendi qualitatem et plurificandi entia, nec ratio nec auctoritas sufficienter cogit, cum omnis auctoritas, quae haberi possit, ad sensum iam dictum exponi potest.*

[64] Bl. 75a: *Non tamen Scotus unam istarum opinionum finaliter multum probat, alia acceptat, cum motiva utriusque et rationes hinc inde solvat.*

[65] Bl. 75a-b: *Ista tamen secunda opinio modernorum, quae est, quod character est formaliter quidam respectus purus non includens formam absolutam, probatur, quia secundum omnes character est signum. Signum autem formaliter includit respectum. Specialiter autem declaratur haec opinio sic. Nam sicut non ponenda sunt plura sine necessitate, ita non est ponendum aliquid perfectius quam oportet sine necessitate. Sed omnia, quae conveniunt characteri, possunt salvari, si ponatur purus respectus. Per consequens non oportet ponere ipsum esse formam absolutam. Per characterem enim fit assimilatio habentis cum habente et obligatio habentis ad servitutem certam. Haec autem possunt inesse per rationem puri respectus, qui sit character. Quod patet, quia creatura potest actu a se instituto causare relationem novam puram sine omni absoluto novo. Igitur multo magis Deus per actum exterioris ablutionis in baptismo potest creare huiusmodi respectum, qui dicitur character. Quod autem creatura hoc possit patet, quia religiosus per actum professionis praeteritum causat (75b) in se respectum subiectionis per obedientiam suis praelatis. Et similiter praelatus per electionem et institutionem recipit respectum dominii in subditos. Similiter faciens homagium causat respectum obligationis specialis servitutis ad eum cui facit. In nullo autem talium aliquid absolutum de novo causatur praeter actum qui praeterit. Secundum opinionem hanc fundamentum illius relationis est actus qui praeterit, sicut paternitatis fundamentum est genuisse, Quinto Metaphysicae.*

[66] Bl. 75b: *Nota quod difficultas de charactere est ex eo, quod nomen non est respec-*

Skotus[67]. Den Versuch einer vermittelnden Lösung, wie ihn Richard von Mediavilla[68] unternimmt, lehnt er ab[69]. Die weitere Spezialfrage, welcher Gattung der *qualitas* der *character* zugehört, läßt er ebenfalls dahingestellt[70].

In aller Kürze wird im zweiten Punkt die Frage nach dem tragenden Subjekt des *character* gelöst. Stetzing teilt ihn dem Willen zu[71]. Hingegen kehrt in der Frage nach der Wirkursache, die den dritten Punkt bildet, das von Skotus[72] angeschlagene soziologische Motiv wieder, insofern nach Analogie der politischen Ordnungen durch den *character* übernatürliche Ordnungen begründet werden[73]. Mit einer Darlegung über die Unzerstörbarkeit des *character* schließt dieser dritte Punkt[74], während der vierte Punkt einer Überlegung über den mehrfachen

tirum. Quomodo ergo potest significare relationem realiter? Huius opinionis rationes tactae et possibiles tangendi licet sint probabiles, tamen non sunt demonstrativae nec necessario concludentes, quia non videtur, quin Deus posset infundere animae formam absolutam, quae esset praevia dispositio ad gratiam et esset immediatum fundamentum respectuum, qui attribuuntur communiter characteri, de quibus postea dicetur. Quae quidem forma esset de prima specie qualitatis sc. habitus infusus de difficili mobilis, vel in secunda specie, quia potentia quaedam ad specialem actum, qui sine illa potestate (!) simpliciter non possit haberi eo quod nullum actum potest facere habens characterem, qui repugnat non habenti ... Non videtur igitur, quae illarum opinionum sit praeeligenda tamquam verior, cum quaelibet sit valentium et probabilis.

[67] Bl. 75b-c: *Unde et Doctor Subtilis utramque (75c) deducit, solvens utriusque rationes. Nec mirum videatur hoc cuiquam, quia certum non habemus per demonstrationem nec per Sanctorum Doctorum positionem necessario ponere characterem esse, sed tantum auctoritate Ecclesiae cogimur hunc ponere.*

[68] Quaestiones super quatuor libros Sententiarum, L. IV, d. 5, a. 2, q. 1 (Ed. Brixiae 1591, IV, 62—63).

[69] Bl. 75d-76a: *Quidam tamen Doctores, ut Richardus de Mediavilla et alii, volentes mediare inter duas opiniones praedictas, dicunt characterem esse quid respectivum, includens absolutum cum respectu. Verumtamen ad praesens hoc non approbatur, quia sic esset ens per accidens et non per se, quod tantae vel minoris probabilitatis est, quam aliqua de praedictis opinionibus. Licet tamen ibi posset dici, quod proprie non esset ens per accidens, quia dicit absolutum sub respectu et non absolutum cum respectu, quia materiale in charactere secundum alios est ens absolutum, sed formale respectivum. Et sic dicit S. Thomas, ut auditum est, quod sit qualitas absolute et subiective in anima existens, ei inhaerens et ab illa essentialiter distincta, sicut prius tactum est.*

[70] Bl. 76a: *Sed de qua specie qualitatis diversificatur. Quidam [dicunt] quod in media specie inter habitum et dispositionem, sic in prima, quia in quantum difficulter mobilis convenit cum habitu, in quantum vero disponit ad ulteriorem perfectionem sc. ad gratiam, convenit cum dispositione. Alii [dicunt] quod in secunda specie, quod est potentia, qua homines possunt in actiones hierarchiae, quae sunt orationes et receptiones sacramentorum et aliorum quae ad fideles pertinent. Tertii dicunt quod sit de tertia specie, quod est quidam spiritualis ornatus animae, et sic infert spirituali sensui sc. angeli vel animae exutae quandam passionem, in quantum animam ornat et decorat. Quarti [dicunt] quod sit de quarta specie, quia ipsa figuratio, quam character suo nomine exprimit, importat unitatem figurae, quae est in quarta specie qualitatis. Quam figuram quidam dicunt crucem. Quae istarum verior [sit], longa est disceptatio Doctorum, de qua supersedeo pro praesenti.*

[71] Bl. 76a: *De secundo huius articuli sc. de subiecto characteris dicendum breviter quod est subiective in voluntate.*

[72] L. IV, d. 6, q. 10; Ed. cit., XVI, 630.

[73] Bl. 76a-b: *De tertio huius articuli sc. de efficiente dicendum, quod solus Deus creat characterem principaliter et per (76b) hominem ministrum eum imprimit in tribus sacramentis, quae sunt baptismus, confirmatio et ordo. Ratio autem ad hoc ponitur ex similitudine eorum quae in politiis aguntur mundanis.*

[74] Bl. 76b-c.

Zweck des *character* dient[75]. Anhangweise wird am Ende die gesamte Firmungslehre durch elf sogenannte *documenta*, d. i. Lehrpunkte kurz zusammengefaßt[76]. Hier haben wir nach der ausgedehnten, reich mit theologischen Autoritäten begründeten Diskussion der beiden *articuli* die abschließende persönliche Auffassung Stetzings. Hier gibt er seinen Hörern — und Lesern — in knapper Form, was er als grundlegende Elemente dieses Lehrstücks betrachtet. Dabei zitiert er öfters Richard von Mediavilla und je einmal Bonaventura und Thomas[77]. Bemerkenswert ist nach allem das sechste *documentum*, insoferne es klar den Glauben an den *character* zum Ausdruck bringt. Auch im zehnten *documentum* kommt Stetzing auf den *character* der Firmung zurück und setzt ihn in Beziehung zum *character* der Taufe. Auf die scholastische Kontroverse wird nicht mehr eingegangen. Überhaupt haben die *documenta*, die den der Tauflehre beigegebenen *casus* entsprechen[78], eine mehr praktische Richtung und können dem Kirchenhistoriker gewisse Einblicke in die damalige Firmungspraxis vermitteln. Im ganzen gesehen erwecken sie den Eindruck einer geradezu hausbackenen, traditionstreuen Theologie von beinahe vorscholastischer Einfachheit.

Überblicken wir nun die Beobachtungen, die wir bei unserem Gang durch Stetzings Firmungslehre machen konnten. Literaturgeschichtlich bekommen wir den Eindruck, daß er eine für die damalige Zeit ziemlich umfangreiche theologische Bibliothek zur Verfügung hatte und dieselbe fleißig ausschöpfte. Neben den Werken des Bonaventura, Thomas von Aquin, Richard von Mediavilla, Skotus, Ockham, Durandus kannte er auch Jakob von Eltville, Richard Fitzralph, Ägidius, Thomas von Straßburg und Johannes von Erfurt. Leider haben wir nur ganz wenige Nachrichten über die ehemalige Erfurter Minoritenbibliothek. Aber daß sie bedeutend war, ergibt sich wohl aus der Literaturbenützung der wichtigeren Theologen der Erfurter Barfüßerschule[79]. Stetzings Vertrautheit mit der eigenen

[75] Bl. 76c-d: *De quarto huius articuli sc. de causa finali dicendum, quod character ad praesens datur, ut deserviat ad quinque. Nam datur ad servandum, ad disponendum, ad distinguendum, ad assimilandum et ad oblectandum.*

[76] Bl. 76d-77c: *Circa sacramentum confirmationis documenta quaedam ex dictis patent generalia. Primum. Sacramentum confirmationis est sacramentum Novae Legis...* (77a) *... Sextum. Per hoc sacramentum imprimitur character distinguens confirmatum a non confirmato et ipsum deputans ad deducendum fidem in notitiam aliorum per fortem publicam et constantem nominis Christi confessionem, et eo* (Cod.: *ea*) *ascribitur Christi familiae sicut miles regi ...* (77c) *... Undecimum. Tempore interdicti hoc sacramentum sicut baptismi posset conferri, ... Extra, De paenitentia et remissione, Quia in te. Etc.*

[77] Bl. 76d: *Quartum documentum ... Et dicit Richardus* [L. IV, d. 7, a. 3, q. 2; Ed. cit., IV, 90]: *Certius est dare cito post baptismum quam diu differre.* Bl. 77a: *Septimum documentum. Non est iterandum et iterans scienter nihil recipit, sed peccat mortaliter. Richardus* [L. IV, d. 7, a. 6, q. 1; Ed. cit., IV, 92] *tenet eum irregularem cum Canonistis.* — Bl. 77a: *Octavum* [*documentum*] *... Et sic etiam Ecclesia septem diebus adventum Spiritus Sancti in discipulos celebrat sc. Pentecosten. Haec Richardus* [L. IV, d. 7, a. 6, q. 2; Ed. cit., IV, 93]. — Bl. 77a: *Nonum* [*documentum*] *... Unde secundum Dominum Bonaventuram* [L. IV, d. 7, dubium 5; Ed. cit., IV, 177b] *in hoc sacramento datur gratia corroborans. Ideo ab antiquis patribus fuit institutum, quod illa tria deberent de congruo servari. Primo ut a ieiuno stomacho ... Et addit Richardus* [L. IV, d. 7, a. 7, q. 2; Ed. cit., IV, 94], *quod tenens debet esse confirmatus. Si tamen non fuerit confirmatus, tenet aeque bene sacramentum, licet extra necessitatem faciens peccet mortaliter. Tertium quod tenens et confirmandus sint eiusdem sexus, et hoc propter compaternitatem. Dicit tamen S. Thomas* [III, q. 72, a. 10, ad 3], *quod fortitudo spiritualis, quae sic causatur, est per Christum, in quo non est masculus neque femella, ad Gal. 3. Ideo non refert sexus in tenendo.*

[78] Bl. 68b-69b.

[79] Siehe unsere Arbeit über Stetzings Lehrer Johannes Bremer O. Min.:

Ordenstheologie steht außer Zweifel ebenso wie sein erklärter Wille in deren ideologischen Bahnen zu bleiben. Aber diese geistige Bindung hindert ihn in keiner Weise daran, auch die übrigen wichtigeren Autoren im Auge zu behalten, deren Thesen er mit der Unbefangenheit und Weitherzigkeit eines echt mittelalterlichen Denkers prüft und wägt. Solch ein wohltemperierter Skotismus erweckt Sympathien und kann unserer Zeit als Vorbild empfohlen werden.

Schulgeschichtlich ist von starkem Interesse die folgende Bemerkung: *Una [opinio] est antiquorum, et etiam quorundam modernorum, etiam de discipulis Doctoris Subtilis.* Daß dem Erfurter Bakkalar, der vorher in England studiert hatte, die Gruppierung in *antiqui* und *moderni* geläufig war, ist weiter nicht verwunderlich. Mehr Aufsehen erregt die Feststellung, daß in diesem speziellen Lehrpunkt einige *moderni* den Standpunkt der *antiqui* teilen. Die Nachprüfung an Hand der Lyoner Ausgabe von 1495 ergab tatsächlich, daß kein geringerer als Wilhelm Ockham in diesem Punkt mit den *antiqui* geht. Die Richtigkeit dieser Feststellung bestätigt uns überdies jener Erfurter Sententiar, der kurz nach Stetzing lehrte und den wir vorläufig als den „Frankfurter Anonymus" bezeichnen[80]. Er schreibt[81]: *Et si Ockham dicit, quod character est una qualitas ponibilis in prima specie qualitatis, non tamen est proprie actus nec habitus, sed ponitur in ea ut signum.* Was schon mehrfach beobachtet wurde[82], das zeigt sich also hier aufs neue: Die *moderni* oder *nominales* sind durchaus nicht immer eine uniforme Gruppe. Vielmehr haben sie zu verschiedenen Lehrgegenständen bisweilen verschiedene Ansichten. Interessant ist es deshalb auch, daß Stetzing gewisse *discipuli Doctoris Subtilis* unter die *moderni* einreiht.

Dogmengeschichtlich ist zu beachten, daß man um 1430 noch nicht über die klaren Richtpunkte des Tridentinums und auch noch nicht über das „Decretum pro Armenis" verfügte. In der schwierigen, schon dem jüngeren Thomas von Aquin vorliegenden Frage, ob der *character* eine *qualitas* oder eine *relatio* sei, gab erst die Definition des Tridentinums die Möglichkeit einer sicheren, wenn auch heute noch nicht unbedingt verpflichtenden theologischen Entscheidung zugunsten der *qualitas*[83]. Vorher blieb einem gewissenhaften Dogmatiker angesichts der Divergenz namhafter Autoren kaum viel anderes übrig als die beiden Lehrmeinungen mit ihren Gründen gegenüberzustellen und die Entscheidung offen zu lassen. Daß Stetzing, wie schon Skotus, zu keiner eindeutigen Stellungnahme gelangt ist, spricht für seine Umsicht und Vorsicht, auch für seine kluge Zurückhaltung als junger Anfänger. Den Vorwurf einer Hyperdialektik kann man ihm ebensowenig machen wie einem Ch. Pesch oder einem L. Lercher. Desgleichen kann ihm die Anwendung des Ökonomieprinzips oder Sparsamkeitsgesetzes, das schon geraume Zeit vor Skotus im theologischen Gebrauch war, als Zeichen einer minderwertigen Theologie nicht angerechnet werden. Denn bei vernünftiger Auslegung besagt dieses Gesetz in der Theologie doch wohl nur, daß ohne hin-

Citations scolastiques chez Jean Bremer: Recherches de théologie ancienne et médiévale 4 (1932) 160–186.

[80] L. Meier, Ein neutrales Zeugnis für den Gegensatz von Skotismus und Ockhamismus im spätmittelalterlichen Erfurt: Franziskanische Studien 26 (1939) 167–182. 258–287; Contribution à l'histoire de la théologie à l'université d'Erfurt: Revue d'histoire ecclésiastique 50 (1955) 839–848.

[81] L. Meier, Ein neutrales Zeugnis 270, Anm. 86.

[82] N. Häring, Die Theologie des Erfurter Augustinereremiten Bartholomäus Arnoldi von Usingen, Limburg (Lahn) 1939, 26; O. Müller, Die Rechtfertigungslehre nominalistischer Reformationsgegner (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Neue Folge 7), Breslau 1940, 96; A. Zumkeller, Hugolin von Orvieto über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst, Leuven 1955, 2–3.

[83] Pesch, a. a. O.; Lercher, a. a. O., vol. IV/2, pars prior, Oeniponte 1948, 36–37.

reichende Beweisführung aus Schrift, Tradition oder *ratio theologica* keine Lehrmeinungen aufgestellt werden dürfen, was schließlich eine Selbstverständlichkeit ist. Bei Suarez[84] wird dieses Prinzip einmal zur folgenden Form abgewandelt: *Non sunt multiplicanda miracula sine necessitate*. Natürlich ist eine mißbräuchliche und verderbliche Anwendung des Ökonomieprinzips möglich. Wenn beispielsweise der Frankfurter Anonymus laut altem Inhaltsverzeichnis seines Sentenzenkommentars lehrt, daß durch die Firmung weder eine besondere Gnade mitgeteilt noch ein *character* eingeprägt werde[85], dann stehen wir einer völligen Aushöhlung des Firmungsdogmas gegenüber, die deutlich vorausweist auf gewisse Entwicklungen des 16. Jahrhunderts. Allerdings scheint nach unseren bisherigen Beobachtungen der ungedruckten Literatur dieser Frankfurter Anonymus der einzige nachweisbare Vertreter einer grob destruktiven Theologie im Umkreis der Erfurter Universität zu sein. Solange ihm also keine weiteren Parteigänger nachgewiesen werden, wird die Meinung von einer wesentlich unkirchlichen Theologie für diesen Raum kaum aufrechterhalten werden können. Umgekehrt wäre es von einigem reformationsgeschichtlichen Interesse zu wissen, ob der von uns 1942 bei der Erfurter Augustinerkirche festgestellte Stetzingband bereits am Ende des Mittelalters dort beruhte und einem Martin Luther zugänglich war. Wir konnten den Band keiner genaueren paläographischen Untersuchung unterziehen. Jedenfalls stand Stetzings theologische Gedankenarbeit in ihrer ruhigen und sicheren Art mitten im breiten Strom der katholischen Tradition und verbaute in keiner Weise den Weg zum tridentinischen Dogma und zur nachtridentinischen Spekulation.

[84] II. De oratione, c. 15, n. 5 (Ed. Lyon 1610, II, 129 B).
[85] L. Meier, Contribution 844: *Quod in confirmatione non confertur specialis gratia et character.*

MARIA THERESIA UND DER JOSEPHINISMUS

Von Ferdinand Maaß S. J., Innsbruck

Friedrich Walter hat in der Linzer Theologisch-praktischen Quartalschrift[1], einen Aufsatz über die „religiöse Stellung Maria Theresias" veröffentlicht, der sowohl den historischen Tatsachen wie auch der katholischen Lehre von der Kirche nicht gerecht wird. Der Verfasser des Artikels hat schon in dem vor einigen Jahren erschienenen Buch „Männer um Maria Theresia"[2] die Ansicht verfochten, daß die Herrscherin in der Auseinandersetzung über die Rechte der Kirche richtig gedacht und gehandelt habe[3]. Diese These sucht er nun dadurch zu unterbauen und einem breiteren und weniger unterrichteten Publikum dadurch mundgerecht zu machen, daß er eingangs — trotz der späteren von mir zitierten Einschränkung — zwischen der Kirchenpolitik der Kaiserin und dem eigentlichen Josephinismus im schlimmen Sinn unterscheidet, diesen dem Kaiser zuschiebt und seine Mutter durch Hervorhebung ihrer aufrichtigen Religiosität, die nach der Meinung Walters zugleich eine streng kirchliche war, in ihrem Verhältnis der Kirche gegenüber zu rechtfertigen sucht.

Da ist es nun nicht günstig, daß schon die Zeitgenossen von ihrem religiös-sittlichen Verhalten einige nicht unwesentliche Abstriche gemacht haben. Zu ihnen gehört auch Friedrich II. von Preußen, der zwar boshaft war, aber seine Hauptgegnerin sehr genau kannte. Von ihren Skrupeln, die sie bei der Teilung Polens empfand, hielt er nicht viel; und als er hörte, daß sie schluchzend ausgerufen habe: „Ich fürchte den Rächer dort oben", meinte er sarkastisch: „Sie weinte, aber sie nahm." Walter führt dann selbst einen andern Ausspruch des Preußenkönigs an, der seinen Gesandten darauf aufmerksam machte, daß er bei der Charakterisierung der österreichischen Kaiserin ihre Bigotterie und die Kunst der Verstellung vergessen habe[4].

Auch dieses Urteil kann nicht einfach mit der Bemerkung abgetan werden, daß der ungläubige Zyniker für die Frömmigkeit der Monarchin eben kein Verständnis gehabt habe. Auch in den Fragen der Religion befähigte ihn seine durchdringende Intelligenz, jeden Widerspruch zwischen Theorie und Praxis zu erkennen und in entsprechender Weise anzuprangern. Dieser Widerspruch war aber vorhanden und wurde auch von andern zeitgenössischen Beobachtern wahrgenommen. Einer von ihnen, der dieses zwiespältige Verhalten der katholischen Herrscherin in seiner protestantischen Voreingenommenheit sogar zum Verdienst anrechnet, hat es in die folgende überspitzte Form gekleidet, die die Problematik der theresianischen Religiosität sehr drastisch zum Ausdruck bringt: „Sie (die Kaiserin) sang mit den Capuciner-Mönchen die Vespermetten in der Kirche und schlug indessen in ihrem Cabinette dem Römerhofe so tiefe Wunden, daß sich derselbe früher oder später verbluten mußte[5]."

Auf welche Beweise sich der zweite Teil der Behauptung des Königs von der „Kunst der Verstellung" stützte, entzieht sich meiner Kenntnis. Wir wissen aber aus der Kirchengeschichte um Tatsachen, die auf dieser Linie liegen. Als Klemens XIV. durch die Forderung der bourbonischen Höfe vor der Aufhebung des Jesuitenordens aufs äußerste bedrängt wurde, blieb ihm als einzige Hoffnung nur die moralische Unterstützung durch die Kaiserin, die kurz zuvor dem Nun-

[1] 105. Jahrgang (1957), 1. Heft, S. 34—47: Die religiöse Stellung Maria Theresias.
[2] Wien 1951.
[3] S. 18.
[4] F. Walter, S. 35.
[5] F. R. v. Großing, Allgemeines Toleranz und Religionssystem für alle Staaten und Völker der Welt, Leipzig 1784, S. 98.

tius versichert hatte, daß, solange sie lebe, die Jesuiten nichts zu fürchten hätten und ruhig in ihren Staaten bleiben könnten. Als sie aber dann befürchtete, daß die Fortsetzung ihrer jesuitenfreundlichen Politik die Heirat ihrer jüngsten Tochter, Maria Antonia, mit dem Dauphin von Frankreich gefährden könnte, brach sie das den Jesuiten und dem Nuntius gegebene Wort und ließ durch ihren Botschafter dem französischen Hof erklären, die Kaiserin werde sich mit großer Freude den Wünschen des Papstes in bezug auf die Aufhebung fügen. Da kann es einen nur wundern, wenn die Herrscherin nach der Unterdrückung der Gesellschaft Jesu ihrer vertrauten Freundin, der Gräfin Enzenberg, klagte: „Wegen der Jesuiten bin ich untröstlich und in Verzweiflung. Mein ganzes Leben habe ich sie geliebt und hochgeachtet und nichts als Erbauliches bei ihnen gesehen[6]. Da sie aber kurz zuvor dem Papst gedroht hatte, daß sie, falls er ihr das Jesuitenvermögen nicht freiwillig überlasse, sich dieses selber nehmen würde[7], kann man auch hier feststellen: „Sie weinte, aber sie nahm."

Trotz dieser Vorbehalte am religiös-sittlichen Verhalten der Kaiserin, die, wie gerade im letzteren Fall durch die Preisgabe des Jesuitenordens eine schwere Schädigung der Religion in den österreichischen Staaten zur Folge hatten, darf man aber die Ehrlichkeit ihrer religiösen Überzeugung nicht in Zweifel ziehen. Walter hat deren Entwicklung und Vertiefung bis zu dem fast klösterlich strengen Leben und den reichlich bemessenen religiösen Übungen ihrer Witwenjahre, die sie in echt christlichem Sinn als Bußzeit auffaßte, eindrucksvoll skizziert. Es ist schon so, daß die Monarchin in ihren späteren Jahren, in denen ihre Kirchenpolitik eine so verhängnisvolle Wendung nahm, „strenge gegen sich selbst geworden, aber freilich auch hart in ihren moralischen und religiösen Anforderungen andern gegenüber war[8]." In diesem Zeitabschnitt fand es sogar ihr Staatskanzler, Fürst von Kaunitz, für geraten, sein Fernbleiben von der öffentlichen Osterkommunion am Gründonnerstag wegen Krankheit zu entschuldigen und ihr zum Beweis seines guten Willens den Beichtzettel einzusenden, weil er wisse, daß es ihr zum besonderen Troste gereiche, wenn sie sehe, daß ihre getreuen Diener auch ihre Pflichten gegen Gott den Herrn erfüllten. Die Herrscherin bezeigte ihm denn auch ihre besondere Freude an diesem Akt der Aufmerksamkeit und gab der Hoffnung Ausdruck, daß der Fürst dafür im nächsten Jahre in der Lage sein werde, mit ihr an der Osterkommunion des Hofes teilzunehmen[9]. Diese Haltung, die keine leere Frömmelei war, entsprang eben ihrer innersten Überzeugung, die sie in die von Walter zitierten Worte faßte: „Meine Haupt-Maxime war, Gott nicht getreü, was kann der Mensch von ihm erwarten, bleibt auch der Seegen aus[10]."

So weit, so gut. Es muß aber nunmehr auch mit allem Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß die Religiosität der Herrscherin stark dynastisch und nicht zuletzt auch jansenistisch gefärbt[11] war und daher aus sich heraus keineswegs die Gewähr dafür bot, daß sie in allen Fragen des öffentlichen Lebens, also vor allem auch in der Kirchenpolitik, eine sichere Führerin war. Da sich zudem die Kaiserin, der eine tiefere Erkenntnis der religiösen Wahrheiten, eine auf klaren Verstandesgründen beruhende katholische Weltanschauung und die Einsicht in ihre Folgerungen für das praktische Leben versagt waren[12], in ihren

[6] Vgl. B. Duhr, S. J., Die Kaiserin Maria Theresia und die Aufhebung der Gesellschaft Jesu: Stimmen der Zeit 110 (1926), S. 207–221.

[7] Vgl. F. Maaß, Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760 bis 1850, Band I–IV, Wien 1951 ff.–II. Bd. (1953), S. 26, Nr. 27, 28.

[8] Walter, S. 39.

[9] Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien. Staatskanzlei, Vorträge 1774, Fasz. 172.

[10] Walter, S. 40.

[11] L. cit., S. 39.

[12] Maaß I (1951), S. 92.

übersteigerten Herrscherbewußtsein nur Gott, aber nicht der kirchlichen Autorität verantwortlich fühlte[13], war keine wirkliche Sicherheit dafür gegeben, daß das Staatskirchentum Maria Theresias „mit der tiefen Frömmigkeit seiner Trägerin sehr wohl vereinbar" sei, wie Walter behauptet. Seine Ausführungen an dieser Stelle sind so bezeichnend und wichtig, daß ich den ganzen Absatz wörtlich zitieren möchte.

„Das Verhältnis von Staat und Kirche, wie Maria Theresia es bei Antritt ihrer Regierung vorfindet, ist durch die Entwicklung bestimmt, die der durch inneren Verfall und die lutherische Reformation bedrängten Kirche die Annahme staatlicher Hilfe aufgezwungen hat. Der landesfürstliche Schutz, der dem alten Glauben gegen die vordringende neue Lehre zuteil wurde, verband sich schon seit den Tagen Ferdinands I. mit einer Bevormundung der Kirche durch die weltliche Gewalt, die auch vor ihren inneren Angelegenheiten nicht halt machte, und zwar um so weniger, als Rom vorerst zu der so dringend notwendigen Reform an Haupt und Gliedern nicht fähig schien. Aber auch als die Erneuerung des ehrwürdigen alten Baues bereits vollendet war, der vermeintlich unwiderbringlich versiegte Quell lebendiger Glaubenskraft aufs neue zu fließen begann und die Kirche eines staatlichen Schutzes längst nicht mehr bedurfte, wollte das brachium saeculare auf das in der Notzeit erlangte Übergewicht des ‚Advocatus ecclesiae', um das durch Jahrhunderte erfolglos gerungen worden war, nicht verzichten, und selbst eine so fromme Fürstin wie Maria Theresia zeigte sich nicht bereit, auch nur eine Handbreite des der Kirche abgewonnenen Bodens aufzugeben. Im Gegenteil, sie ist eher darauf aus, die Kirche noch weiter zurückzudrängen. Ihre berühmt gewordene Resolution: ‚Das Schulwesen ... ist und bleibt allzeit ein politicum' (1770), ein Wort, das oft angeführt und fast noch öfter mißdeutet wurde, ist nur ein Hinweis auf die Richtung, die die theresianische Kirchenpolitik verfolgte. Das Festhalten an den Beschränkungen, die dem österreichischen Episkopat im Verkehre mit dem römischen Stuhle auferlegt waren, die Unterbindung des Anwachsens des Reichtumes der ‚toten Hand', die Verminderung der auch für das bürgerliche Leben verbindlichen Feiertage, die Schritt um Schritt durchgeführte Verweltlichung der Zensur und des gesamten Unterrichtswesens von der Unterstufe bis zur Hochschule und noch manches andere ist das Vorspiel jenes Systems fortschreitenden staatlichen Eingreifens in den kirchlichen Bereich, das nur gesteigert, aber in seinem Wesen nicht entscheidend verändert, unter der Bezeichnung ‚Josephinismus' auf das religiöse Leben Österreichs für mehr als ein Jahrhundert von so weitreichendem Einfluß werden sollte. Das Ziel der theresianischen Kirchenpolitik war einerseits gewiß die zumindest ungeschmälerte Erhaltung der staatlichen Machtsphäre und andererseits, und zwar im gleichen Umfang, auch die Besserung der damals nicht in allen Belangen befriedigenden innerkirchlichen Zustände. Eine solche staatskirchliche Politik mußte wohl auch der Kirche zum Nutzen ausschlagen und war mit der tiefen Frömmigkeit ihrer Träger sehr wohl vereinbar[14]."

Diese Darlegungen sind in mehr als einer Hinsicht bemerkenswert; es lohnt sich daher, sie etwas genauer zu untersuchen. Es ist sicher richtig, daß die alten Habsburger vor und ganz besonders nach der Reformation sich in die äußeren und inneren Belange der Kirche einmischten und ihre staatliche Machtsphäre auf Kosten der geistlichen ausdehnten. Es darf aber nicht übersehen werden, daß jenes alte Staatskirchentum sich von dem Maria Theresias wesentlich unterschied. Ihre Vorfahren haben wenigstens grundsätzlich nicht *propria auctoritate*

[13] Walter, S. 40.
[14] L. cit., S. 40/41.

gehandelt, sondern sich bei der Ausübung ihrer kirchlichen Advokatie, die freilich oft genug auf eine Bevormundung der Kirche hinauslief, auf die ausdrückliche oder wenigstens stillschweigende Konzession der Päpste berufen. Das rationalistische Staatskirchentum Maria Theresias hingegen hat ohne jede Fühlungnahme mit der Kirche das ausschließliche und souveräne Recht des Staates auf den gemischten, also den der Kirche und dem Staate gemeinsam zustehenden Bereich proklamiert und auch *de facto* ausgeübt[15]. Die Grenzziehung in dieser gemischten Machtsphäre kann nur durch ein Konkordat erfolgen. Nun ist zwar auch durch einen bevollmächtigten Minister der Kaiserin ein solches Konkordat abgeschlossen worden. Aber das geschah im Jahre 1757, also noch zu einer Zeit, die vor der neuen staatskirchlichen Ära liegt, die erst Ende der sechziger Jahre anbrach[16]. Von dort ab ist die Kaiserin „*propria authoritate*" vorgegangen, hat sich selbst Recht verschafft[17]. Kaunitz aber hat das vor elf Jahren abgeschlossene Konkordat bereut und ausdrücklich erklärt, er müsse sich schämen, daß er den Statthalter von Mailand, der die Verhandlungen mit dem Papst geführt hatte, so frei habe schalten und walten lassen.[18]

Nun hatten allerdings auch die alten Habsburger staatliche Gesetze erlassen, die wie die Amortisationsgesetze das Prinzip beiderseitiger rechtsgültiger Abmachungen verletzten. Aber grundsätzlich hatte man doch an der Anerkennung des gemischten Bereiches festgehalten, ganz abgesehen von der lässigen Durchführung solcher Verordnungen, die verhältnismäßig leicht umgangen werden konnten und sogar in Vergessenheit gerieten, wie ich dies in einem sehr wichtigen Fall aktenmäßig belegen konnte[19].

Walter bemerkt dann ganz beiläufig, daß die Kirchenpolitik der Kaiserin ein zweifaches Ziel verfolgt habe: die ungeschmälerte Erhaltung der staatlichen Machtsphäre und andererseits, und zwar im gleichen Umfang, auch die Besserung der damals nicht in allen Belangen befriedigenden innerkirchlichen Verhältnisse. Man würde sich nun, ganz allgemein gesprochen, wohl etwas schwer tun, wenn man eine Periode der Kirchengeschichte aufzeigen wollte, in der diese Zustände „in allen Belangen" befriedigend gewesen wären. Aber gerade für das theresianische Zeitalter ist die These von der Notwendigkeit einer grundlegenden Kirchenreform, die noch dazu vom Staat hätte erzwungen werden müssen, nicht haltbar; sie kann sogar dokumentarisch widerlegt werden.

Bekanntlich ist das Staatskirchentum Maria Theresias, das, wie behauptet wird, in gleicher Weise den Interessen der Kirche wie jenen des Staates dienen sollte, auf Drängen des Fürsten von Kaunitz und mit Gutheißung der Kaiserin in der österreichischen Lombardei durch den bevollmächtigten Minister beim Governo generale in Mailand, Karl Grafen von Firmian, im Jahre 1768 eingeführt worden[20]. Nun hat der gleiche Staatsmann nur drei Jahre zuvor in einem amtlichen Bericht an die Herrscherin ausdrücklich versichert, daß die kirchlichen Verhältnisse in der Lombardei im besten Zustande seien, daß die Bischöfe mit großem Eifer ihre Pflicht erfüllten und daß die weltlichen Behörden, wenn die Oberhirten dies wünschten, sie in ihrer Amtsführung bereitwillig unter-

[15] Über diesen fundamentalen Unterschied zwischen altem und neuen Staatskirchentum s. Maaß, I, S. 40ff.

[16] L. cit., Resolution der Kaiserin, Nr. 120.

[17] Was Maria Theresia bei andern besonders übel vermerkt. Vgl. Maaß I, Resolution der Kaiserin, Nr. 144.

[18] F. Maaß, Vorbereitung und Anfänge des Josephinismus im amtlichen Schriftwechsel des Statthalters Fürsten von Kaunitz-Rittberg mit seinem bevollmächtigten Minister beim Governo generale der österreichischen Lombardei, Karl Grafen von Firmian, 1763–1770: Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs I (1948), S. 289–444, Nr. 88.

[19] L. cit., Nr. 62.

[20] Maaß I, Nr. 137ff.

stützten[21]. In den übrigen Ländern der Monarchie war es nicht anders. Jedenfalls ist in den staatlichen Akten für den internen Gebrauch, den Weisungen an die Behörden und Länderstellen nur, oder wenigstens vor allem, vom landesherrlichen Souveränitätsrecht die Rede, in dessen Ausübung und Verteidigung die staatskirchlichen Verordnungen erlassen würden.

Die Kaiserin hat allerdings des öfteren die Weisung gegeben, diese Gesetze in „gelinden Worten" und mit starker Betonung ihrer Sorge für die katholische Religion abzufassen, um ihnen das Odiose zu nehmen und über ihren wahren Charakter hinwegzutäuschen, wie etwa in den Verordnungen über die staatliche Festsetzung des Profeßalters für die Ordenspersonen[22], die Beschränkung ihrer Einkünfte[23], die Aufhebung der Provinzkassen[24] u. a.

Als man aber dann wahrnehmen mußte, daß Weltpriester und Ordensleute „sich über die nach und nach bekannt gemachte allerhöchste Verordnungen und Gesätze, welche die äußerliche Kirchenzucht oder andere disciplinaria vel externa religionis und die Temporalien der Geistlichkeit betreffen, in ungeziemende Ausdrücke ausgelassen, solche getadelt, oder gar verächtlich gemacht[25]" hätten, zeigte der theresianische Polizeistaat sein wahres Gesicht. Die Kaiserin brandmarkte diese Verkennung ihrer Sorge um die Religion als Verbrechen, bedrohte die Ordensobern mit der Absetzung und versprach jene Geistlichen, die solche Kritiker aus ihren Reihen den staatlichen Behörden anzeigten, als getreue Untertanen und Vasallen anzusehen und ihnen diesen Dienst nicht zu vergessen[26].

Wenn Maria Theresia durch diese Verordnung, und die geistlichen Denunzianten durch deren Befolgung, dem Staat zu nützen glaubten, so erwiesen sie jedenfalls damit der Kirche und dem katholischen Ordenswesen einen wahren Bärendienst. Minister Graf Kolowrat, der von Kaiser Leopold aufgefordert worden war, den Ursachen des katastrophalen Priestermangels nachzugehen, machte in seinem Vortrag vom 3. April 1790 besonders diese Verordnung der Kaiserin für den moralischen Niedergang der Klöster verantwortlich[27] und meinte, „daß das Band der Unterwürfigkeit und des Gehorsams, das den Untergebenen mit dem religiösen Obern verbinde, gelockert, wenn nicht ganz und gar aufgelöst worden sei, weil die staatliche Obrigkeit Denunziationen unruhiger Mönche nicht nur entgegennehme, sondern auch durch eigene Kommissionen untersuchen lasse, wobei oft ganz andere als die angezeigten Mängel und Gebrechen entdeckt und die Ordensvorsteher daraufhin bestraft oder sogar abgesetzt worden seien. Das habe natürlich zur Folge, daß die Ordensobern eingeschüchtert würden und es nicht mehr wagten, die Fehler ihrer Untergebenen zu ahnden, da diese sich durch Anzeigen rächen und durch sie vielleicht die Aufhebung des Klosters und auf diese Weise zur Freiheit und Unabhängigkeit der Weltpriester gelangen könnten[28]."

Wenn also Walter bemerkt, daß Maria Theresia sich nicht bereit zeigte, auch nur eine Handbreit des der Kirche abgewonnenen Bodens aufzugeben, und eher darauf aus war, diese noch weiter zurückzudrängen und dann dieses Vorgehen damit erklärt und rechtfertigt, daß diese staatskirchliche Politik wohl auch der Kirche zum Nutzen gereichen mußte, kann man sich über eine solche Logik nur wundern und darf wohl die simple Wahrheit in Erinnerung bringen,

[21] L. cit., S. XIX, Anm. 16.
[22] Vgl. Maaß III (1956), Nr. 10/4.
[23] L. cit., Nr. 10/5.
[24] L. cit., Nr. 10/19.
[25] L. cit., Nr. 10/21.
[26] L. cit., Wortlaut der Verordnung.
[27] Maaß IV (im Erscheinen begriffen), S. 5.
[28] L. cit., S. 6.

daß Frömmigkeit und gute Absicht zur Kirchenreform nicht genügen und außerdem weder zu dieser noch zum Staatskirchentum irgend ein Recht verleihen.

Christus der Herr hat die Kirche gestiftet, um die Menschen zum ewigen Heil zu führen. Sie hat daher einen andern und höhern Zweck als der Staat und muß deshalb auch ohne sein Zutun die Mittel besitzen und anwenden können, um das übernatürliche Heil der Menschen sicherzustellen. Aus diesem Grunde ist die Kirche notwendig eine unabhängige und vollkommene Gesellschaft (*societas perfecta*), mit der höchsten Lehr- und Leitungsgewalt ausgestattet, so daß sie in ihrem Wirken, das heißt in jenen Angelegenheiten, die ihrer Natur oder ihren Zwecke nach unmittelbar auf die Religion Bezug haben, der Botmäßigkeit und der Einflußnahme des Staates nicht unterworfen ist. Dieser darf aber auch im gemischten Bereich, also in jenen Dingen, die unter der einen Rücksicht dem Staat, in anderer Hinsicht aber der Kirche unterstehen, nicht einseitig oder aus eigener Machtvollkommenheit eine Entscheidung treffen[29], oder gar den gesamten gemischten Bereich seiner Jurisdiktion unterwerfen, wie dies das theresianische Staatskirchentum in Theorie und Praxis forderte.

Diese Wahrheiten, besonders eingehend in den Lehrschreiben des Papstes Leo XIII. dargelegt, sind schon in der Hl. Schrift enthalten. Sie wurden dann von den heiligen Vätern und den Päpsten[30] bei verschiedenen Gelegenheiten den Gläubigen und besonders auch den Machthabern in Erinnerung gerufen und gehörten daher schon zur Zeit Maria Theresias zum allgemeinen katholischen Lehr- und Glaubensgut. Dieses wurde allerdings damals bereits durch die Irrlehren des Gallikanismus und Febronianismus verdunkelt, dann durch die unter der Kaiserin zur Herrschaft gelangte Staatsideologie vollständig in den Hintergrund gerückt, durch staatliche Willkür vom theologischen Lehrplan abgesetzt, damit auch mehr und mehr dem Glaubensbewußtsein der österreichischen Katholiken entfremdet und durch rationalistische Doktrinen ersetzt, die trotz wiederholter kirchlicher Verurteilung[31], die man einfach nicht zur Kenntnahm[32], bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts auf den Universitäten und Diözesanseminarien vorgetragen werden mußten.

Eine solche Deformierung des Rechtes und der Lehre der Kirche konnte ihr nicht wirklich von Nutzen sein. Trotz einiger äußerlicher Verbesserungen und materieller Vorteile, wie etwa der Pfarr- und Diözesanregulierung, die nicht zuletzt auch zur weiteren Durchsetzung des Josephinismus vorgenommen wurden[33], war das theresianische Staatskirchentum zu einer wahren Reform der Kirche und zur Weckung des eigentlichen religiösen und kirchlichen Lebens nicht befähigt, das trotz der Frömmigkeit seiner Trägerin den höchsten religiös-sittlichen Forderungen des Christentums, den evangelischen Räten, so verständnislos gegenüberstand[34].

Bei dieser Sachlage muß man sich aber doch fragen, welche Stellung denn die Frau, die für dieses staatskirchliche System die letzte Verantwortung trug, nun selbst zur Kirche einnahm. Wie stand es mit ihrem *sentire cum Ecclesia*? War sie dieser in ihrer Totalität, die auch die kirchliche Hierarchie und damit

[29] Vgl. A. Scharnagl, Staatslexikon III, Freiburg i. B. 1929, Sp. 166ff.

[30] Z. B. Nikolaus I. Vgl. Denzinger-Rahner, Enchiridion symbolorum, 31. Aufl., 1957, Nr. 330ff.

[31] Maaß IV, Nr. 66, 68; Denzinger-Rahner, Nr. 1501ff (die Bulle „Auctorem fidei") und die Indizierung von G. Rechberger, Handbuch des österreichischen Kirchenrechts im Jahre 1820.

[32] Vgl. Maaß IV, Nr. 30.

[33] Besonders durch die Schaffung des *territorium clausum*, das darin bestand, daß keine österreichische Diözese über das Staatsgebiet hinausreichen und kein ausländischer Bischof einen österreichischen Gebietsanteil behalten durfte.

[34] Maaß I, Nr. 158/36 (S. 378); Maaß II, S. 3ff; Maaß III, Nr. 7, Nr. 10/4, Nr. 10/19 und Nr. 10/27.

auch jene Autorität in sich schloß, der die Kaiserin als Katholikin unterstand, wirklich so ergeben, wie man heute noch im führenden Handbuch für Kirchengeschichte lesen kann[35]? Kein Mensch wird verlangen, daß die Herrscherin bei ihrem notorischen Mangel an spekulativer Begabung die letzten Folgen ihrer Kirchenpolitik und der von Kaunitz und Heinke ausgearbeiteten Denkschriften über die Neugestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat in Österreich im einzelnen übersehen konnte. Wenn aber die legitime kirchliche Autorität die Kaiserin am Anfang ihrer falschen und die Rechte der Kirche aufs gröblichste verletzenden Staatspolitik auf diesen Irrtum aufmerksam machte, so hatte sich ihre kirchliche Frömmigkeit und ihr praktischer Katholizismus nicht nur im fleißigen Kirchenbesuch, im Sakramentempfang und in ihrer selbstgewählten halbklösterlichen Lebenshaltung, sondern im notwendigen Gehorsam den zuständigen Vertretern der hierarchischen Kirche gegenüber zu bewähren. Denn wenn sie als Katholikin die Kirche mit den Augen des Glaubens betrachtete, mußte sie doch für deren Angelegenheiten ihre Nichtzuständigkeit erkennen oder sich wenigstens darüber belehren lassen und sich mit der ihr rechtlich zustehenden Machtbefugnis bescheiden.

Wie verhielt sich nun Maria Theresia, als diese Bewährungsprobe ihrer Frömmigkeit tatsächlich an sie herantrat? Nachdem im August 1767 in der österreichischen Lombardei drei Gesetze erlassen worden waren, von denen das erste eine alte Einrichtung, die Giunta Economale, als neue staatskirchliche Behörde ins Leben rief und ihr die volle Jurisdiktion über den gesamten gemischten Bereich übertrug, das zweite den Verkehr des Klerus mit dem päpstlichen Stuhl einer strengen Kontrolle unterwarf und das dritte die alten, bereits in Vergessenheit geratenen Amortisationsbestimmungen erneuerte und verschärfte[36], konnte der lombardische Episkopat über den Ernst der kirchlichen Lage nicht mehr im Zweifel sein. Der rangälteste Ordinarius, der Kardinalerzbischof von Mailand, richtete daher, wie es seine Hirtenpflicht verlangte, ein Schreiben mit dringenden Vorstellungen gegen jede dieser Verordnungen an die Kaiserin, worin er sie darauf aufmerksam machte, daß sie die legitimen Rechte der Kirche verletzten und der Zuständigkeit der Bischöfe zu nahe träten[37]. Anstatt sich nun vom Vertreter und Sprecher der lombardischen Bischöfe belehren zu lassen, oder sich wenigstens mit ihm zum Zweck einer Vereinbarung auseinanderzusetzen, übergab Maria Theresia die Vorstellungen ihrem Beichtvater, der doch dafür gar nicht zuständig war, und ersuchte ihn um seine Stellungnahme[38]. Dieser — es war nicht der offizielle Hofbeichtvater, sondern der jansenistische Propst von St. Dorothea, bei dem die Kaiserin tatsächlich beichtete — zog sich sehr klug aus der Affäre, indem er sich in einer so heiklen Materie nicht für kompetent erklärte. Er könne nur feststellen, daß diese Verordnungen weder den Normen des allgemeinen Kirchenrechtes noch denen der gallikanischen Kirche noch auch dem entsprächen, was bisher in der Lombardei Rechtens gewesen sei; sie könnten daher nur gerechtfertigt werden, wenn das Heil des Staates, die Heiligkeit seiner Gesetze oder das allgemeine Wohl diese Verfügungen gebieterisch verlangten.

Hofrat Frh. von Sperges, der den Staatskanzler von diesem Stand der Dinge unterrichtete, fügte seiner Mitteilung noch die Bemerkung hinzu, daß die Herrscherin mit dieser salomonischen Antwort nicht zufrieden sei und deshalb die Suche nach einem geeigneten Gewissensrat fortsetzen werde. Er, der Hofrat, könne nur hoffen, daß sie einen finde, der ebensoviel gesunden Menschenverstand, Wissen und Klugheit besitze wie der Prälat von St. Dorothea[39].

[35] Bihlmeyer-Tüchle, Kirchengeschichte III, 14. Aufl., 1956, S. 284.
[36] Maaß I, Nr. 103–105.
[37] L. cit., Nr. 124.
[38] L. cit., Nr. 123.
[39] L. cit.

Dies muß offenbar der Fall gewesen sein; denn am 31. März 1768 lehnte die Kaiserin auf Vorschlag ihres Kanzlers die Vorstellungen des Kardinals als unbegründet ab[40], weil die von ihm beanstandeten Verordnungen nur den Zweck hätten, die landesherrlichen Souveränitätsrechte, die man bisher nicht ausgeübt oder gar andern überlassen habe, zurückzuholen und sicherzustellen. Gleichzeitig könne aber die Monarchin dem Episkopat feierlich beteuern, daß er nichts zu fürchten habe, weil ihrem frommen Sinn nichts mehr am Herzen liege, als die heilige Autorität der Bischöfe in dem ihnen zustehenden Kompetenzbereich und in dem ihnen gebührenden[41] Glanz unversehrt zu erhalten. Diese oft und oft wiederholten beruhigenden Hinweise auf die Religiosität und den frommen Sinn der Herrscherin, die, wie wir sehen, auch heute noch ihre Wirkung nicht verfehlen, haben in der Tat — neben andern Ursachen, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann — das erreicht, was der erste Biograph des Hofrats Heinke nicht genug bewundern kann: „Was bei andern Nationen nicht ohne Lärm und beinahe Erschütterung mit einer der Religion nachtheiligen Popularität geschah, ist in Österreich ohne einigen Widerstand ruhig und angemessen der natürlichen Entwicklung zu Stande gekommen. Die Milde und Weisheit der Regierung der Kaiserin Maria Theresia hat hier einen Beweis, man möchte sagen, eine wichtige Lehre gegeben, wie die benötigten schwierigsten Reformen ohne Aufsehen zu machen, bewerkstelligt werden können[42]."

Nachdem Kaunitz durch die Augustverordnungen des Jahres 1767 das neue staatskirchliche System in der Lombardei eingeführt hatte, suchte er es auch theoretisch zu formulieren und verfaßte zu diesem Zweck für die Giunta Economale in Mailand Geheiminstruktionen, die nur für die Chefs der politischen Verwaltung, aber nicht für die Öffentlichkeit bestimmt waren. Wenn nun das theresianische Staatskirchentum in Wahrheit ebensosehr der Kirche wie dem Staate hätte dienen sollen, müßte diese Absicht wenigstens andeutungsweise in diesen Fundamentalartikeln ausgesprochen sein; denn sie sollten im Sinn ihres Verfassers in Hinkunft das Verhältnis von Staat und Kirche bestimmen und alle etwa auftauchenden Jurisdiktionsstreitigkeiten „aus der Wurzel heben", also im Keim ersticken. Da dieses Wunderrezept, wie billig, auch heute noch jedermann interessieren muß, sei es — von mir ins Deutsche übersetzt — auch hier in seinem Wortlaut abgedruckt[43]:

„Die Giunta Economale, dazu errichtet, unparteiisch und mit gleicher Aufmerksamkeit die legitimen Rechte des Klerus und der Staatsgewalt wahrzunehmen, wird in allen Fällen, die in ihren Kompetenzbereich gehören, niemals aus dem Auge verlieren, sondern sich pflichtgemäß zur absoluten und konstanten Richtschnur nehmen

daß alles, was nicht nach göttlicher Einsetzung vor das Forum des Sazerdotiums gehört, der höchsten gesetzgebenden und ausführenden Gewalt der weltlichen Herrscher unterliegt;

daß nur dann von göttlicher Einsetzung gesprochen werden kann, wenn Christus selbst etwas seinen Aposteln übergeben hat;

daß diesen vom göttlichen Erlöser nur die folgenden geistlichen Aufgaben übertragen wurden:
die Predigt des Evangeliums,
die Christenlehre,
der Gottesdienst,

[40] L. cit., Nr. 124.
[41] Man beachte den „zustehenden" Kompetenzbereich und den „gebührenden" Glanz!
[42] Österreich's Pantheon III (1831), S. 8.
[43] Maaß I, Nr. 130a.

die Spendung der Sakramente,
die Disziplin der Geistlichen, soweit sie in den Gewissensbereich fällt;

daß also, da dem so ist, sich einzig und allein auf diese Gegenstände der Pflichtenkreis und die Autorität der Geistlichen erstreckt;

daß jede andere Autorität, welcher Art sie auch sei, sich ausschließlich auf die höchste weltliche Gewalt stützen muß, wie dies seit den ersten Anfängen der menschlichen Gesellschaft und ihrer Staaten der Fall war durch all die Jahrhunderte, die der Einführung unserer heiligen Religion vorangegangen sind;

daß über die oben angeführten Punkte hinaus die Geistlichkeit weder ein Vorrecht besitzt noch eine Einflußnahme auf den weltlichen Bereich, die aus sich zu Recht besteht und sich aus der Zustimmung der Fürsten oder ihrer freiwilligen Verleihung herleitet;

daß daher alles, was vom Fürsten aus freiem Ermessen zugestanden oder festgesetzt wurde — das er also ebensogut hätte verweigern können — wieder abgeändert oder auch ganz zurückgenommen werden kann, genau so wie jedes andere Gesetz oder jede Konzession des Gesetzgebers, der seine Gesetze, Privilegien und Verordnungen den Zeitverhältnissen und Umständen nicht nur anpassen kann, sondern dies auch tun muß;

daß es sich ebenso verhält mit den Anordnungen der Konzilien und der Kanones, die sich nicht auf rein geistliche Gegenstände beziehen, da sie ihre verpflichtende Kraft nur aus der Zustimmung der Fürsten haben. Beweis dafür ist das tatsächliche Zustandekommen und die Mannigfaltigkeit der Konzilien, die in den einzelnen Staaten der Christenheit zugelassen oder auch nicht zugelassen wurden. Daher kann man nicht daran zweifeln, daß jener, der sogar die Konzilien selbst verhindern konnte, um so mehr auch ihre Anordnungen abändern oder auch ganz aufheben kann, wenn dies bei den veränderten Zeitverhältnissen die Staatsräson oder das allgemeine Wohl erfordern sollte; und

daß endlich praktisch auch die Autorität der Geistlichkeit in bezug auf Dogma und Disziplin nicht willkürlich und unabhängig ausgeübt werden darf; denn es liegt dem Fürsten zuviel daran, daß das Dogma dem Evangelium gemäß erhalten und die Disziplin des Klerus und der Gottesdienst den Bedürfnissen des öffentlichen Wohles angepaßt seien, als daß er es irgend jemandem, wer immer es auch sei, überlassen könnte, über Dinge von solcher Tragweite nach freiem Ermessen zu bestimmen.

Diese Grundsätze hat man also in Zukunft bei der Schlichtung aller etwa auftauchenden Jurisdiktionsstreitigkeiten zugrunde zu legen."

In diesen Instruktionen, die man sich wohlweislich hütete, der Öffentlichkeit vorzulegen,[44] ist also nicht vom Wohl oder der Reform der Kirche die Rede; sie offenbaren nur ohne jede Scham die Gier nach der schrankenlosen Machtvollkommenheit des Staates und seines Oberhauptes, der die Kirche mit ihrer Lehre, ihrem Recht und sogar ihrem Gottesdienst in seinen Verwaltungsapparat einzubauen und seinen Interessen dienstbar zu machen sucht. Von der eigentlichen Aufgabe der Kirche, ihrer übernatürlichen Heilsvermittlung, ist in Hinkunft nur insoweit die Rede, als ihre Aufgaben und Forderungen den Bedürfnissen des öffentlichen Wohls nach dem Urteil des Staates angepaßt sind.

Jeder nur halbwegs unterrichtete Katholik hätte nun schon beim ersten Lesen erkennen oder doch spüren müssen, daß dieses oberflächliche rationalistische Machwerk mit der geoffenbarten Wahrheit über das Wesen und die Aufgabe der Kirche nicht zusammenging. Aber die eigenartige Begrenztheit der Begabung

[44] L. cit., Nr. 134.

Maria Theresias, die nach der freimütigen Feststellung Walters „allen rein gedanklichen Spekulationen einfach unzugänglich war[45]", muß sich offenbar auch auf die religiösen Wahrheiten abstrakterer Natur erstreckt haben, deren Auswirkungen auf das praktische Handeln sie nicht zu sehen vermochte. Dazu kam noch eine starke Animosität gegen den Papst, der vor wenigen Monaten ihren künftigen Schwiegersohn, den Herzog von Parma, wegen Ausübung jenes Staatskirchentums exkommuniziert hatte, das einzuführen sie eben im Begriffe war. Diese Verstimmung ging so weit, daß sie, was sie bisher sehr gern getan hatte, es von jetzt an ablehnte, Gesuche um Heiligsprechungen zu unterstützen oder, wie sie es ausdrückte, „Heilige beim päbstlichen Hoff zu recomendirn[46]".

Ob nun der erste oder der zweite der angedeuteten Umstände für das Folgende verantwortlich gemacht werden muß, wird schwer zu entscheiden sein. Die Kaiserin approbierte jedenfalls die ihr von Kaunitz am 15. Juni 1768 vorgelegten Geheiminstruktionen, die der Staatskanzler am 23. Juni an die Giunta Economale übersandte[47] und dann zwei Tage später auch dem päpstlichen Nuntius als die nunmehr geltenden Grundsätze über das Verhältnis von Staat und Kirche mitteilte[48].

Der österreichische Staatskanzler hatte den Zeitpunkt, in dem er der römischen Kurie von der neuen Kirchenpolitik seiner Herrin Mitteilung machte, mit Vorbedacht gewählt. Er rechnete offenbar damit, daß der Papst, der damals wegen der Exkommunikation des Herzogs von Parma von den bourbonischen Höfen aufs äußerste bedrängt wurde[49], die staatskirchlichen Grundsätze des Wiener Hofes stillschweigend hinnehmen werde. Als nun gar der Herzog von Modena sich anschickte, päpstliches Gebiet zu besetzen[50] und Klemens XIII. sich in seiner höchsten Not an die Kaiserin um Hilfe wandte, schien es dieser auf Vorschlag ihres Kanzlers ein Gebot der Klugheit zu sein, den Herzog zwar von seinem Vorhaben abzuschrecken, diese Intervention aber dem Papst zu verheimlichen und ihn mit vagen Versprechungen in wohltemperierter Sorge zu erhalten[51].

Trotz seiner furchtbaren Lage richtete der von Alter, Krankheit und politischen Sorgen gebrochene Papst am 20. August 1768 einen letzten Appell an das Gewissen der Kaiserin[52]. Ihre Antwort auf seine Vorstellungen wegen der Abschaffung der kirchlichen Bücherzensur in Mailand und ganz besonders die beiliegende Note mit den neuen staatskirchlichen Grundsätzen hätten ihm, so gestand er freimütig, wohl allen Mut zu einer neuerlichen Mahnung nehmen müssen. Aber die Angelegenheit sei zu wichtig und jene Prinzipien verletzten die Autorität der Kirche in so flagranter Weise, daß er trotz allem noch einmal seine Stimme erheben müsse. Er spreche daher als geistlicher Vater zu seiner Tochter, ohne jede Nebenabsicht, in der Angst, durch Schweigen seine Hirtenpflicht zu vernachlässigen, aus Liebe zu ihrer Seele und aus reinem Eifer für unsere heilige Religion. Er versichere ihr nun, als ob er sich vor dem Angesichte Gottes befände, daß die in Mailand eingeführte staatliche Bücherzensur nicht zweckentsprechend sei, weil sie die Reinerhaltung von Glauben und guter Sitte nicht gewährleiste, und daß die Grundsätze, die jener Denkschrift dargelegt würden, falsch und gefährlich seien.

[45] Walter, S. 40.
[46] Maaß I, Nr. 131.
[47] L. cit., S. XXI, Anm. 17.
[48] L. cit., Nr. 137.
[49] Vgl. Pastor, Geschichte der Päpste XVI/1 (1931), S. 891ff.
[50] L. cit., S. 904. — Es handelte sich um die Legation Ferrara.
[51] Maaß, Vorbereitung und Anfänge des Josephinismus, Nr. 86.
[52] Maaß I, Nr. 146.

Man brauche, so erinnert dann der Papst, nur die Augen aufzumachen, um zu sehen, wie gerade in der jetzigen Zeit die Religion und der Glaube von einer steigenden Flut von Büchern angegriffen würden, die, in alle Sprachen übersetzt, von jedermann und gierig verschlungen würden. Damit dringe das Gift einer Scheinphilosophie überall ein und die Folge sei, daß die Kirche und ihre Diener dem Gespött und der Verfolgung preisgegeben würden. Die Monarchin möchte daher doch überlegen, ob man in solchen Zeiten die Sorgfalt in der Prüfung dieser Bücher verringern und dazu noch das Urteil über deren Zulassung oder Verwerfung, das seiner Natur nach der Kirche und ihren Vertretern zustehe, von einem Laientribunal abhängig machen dürfe.

Nach einem kurzen Rückblick auf die Bestimmungen der Konzilien und die bewährte Praxis der Kirche schlägt dann Klemens XIII. der Kaiserin eine gerechte Teilung der beiderseitigen Kompetenzen in der Bücherzensur vor.

„Nur der Kirche hat Gott die Sorge für das Depositum fidei und damit auch die Hirtensorge für die Herde Christi anvertraut, damit sie diese vor dem Gift des Irrtums bewahre. Es soll deshalb nach dem Grundsatz: ‚Gebt dem Kaiser, was des Kaisers und Gott, was Gottes ist' der Fürst in den Büchern alles überprüfen, was den Staat, die bürgerliche Gesellschaft und die politische Verwaltung angeht. Der Kirche muß aber die gleiche Vollmacht für das zugestanden werden, was den Glauben, die Sitte, die geistliche Leitung der Gläubigen, den Gottesdienst, die Regierung der Kirche und das ewige Heil der Seelen betrifft. Nur so, geliebte Tochter in Christus, kann der Friede zwischen dem Imperium und dem Sazerdotium aufrecht erhalten und die zeitliche Wohlfahrt sowie das ewige Heil der Völker sichergestellt werden!

Die Grundsätze hingegen, die in der Note Eurer Majestät vorgetragen werden, müssen diesen Frieden zerstören. Was für ein Unheil für Kirche und Staat und welches Ärgernis für die Völker müßte daraus entstehen, wenn jede Bestimmung der Kanones und Konzilien abgeändert werden sollte, sobald sie das Oberhaupt des Staates den Umständen und den Erfordernissen des öffentlichen Wohles nicht mehr für angemessen erachtet! Wie unwürdig für die Kirche und wie gefährlich für die Staaten Eurer Majestät, wenn der Klerus auf die geistliche Leitung der Gläubigen beschränkt und ihm jegliche gesetzgebende Gewalt und jede Strafbefugnis genommen, wenn ihm nur mehr eine problematische, wenn nicht ganz unwirksame Jurisdiktion für das Forum internum eingeräumt, wenn also mit einem Wort der Kirche nur mehr der geistliche und innere, dem Fürsten aber der gesamte zeitliche und äußere Bereich gehören würde!

Eure Majestät wird sich bei Ihrer tiefen Frömmigkeit und Ihrer aufrichtigen Liebe zur Kirche über solche Prinzipien zweifellos entsetzen; aber es sind jene, die in der Note enthalten sind, die uns im Namen Eurer Majestät übergeben wurde. Wir aber können nicht annehmen, daß diese Grundsätze wirklich die Ihrigen sind... Eure Majestät haben von Ihren Vorfahren die ruhmvolle Aufgabe übernommen, die katholische Religion sowie die Autorität der Kirche zu schützen und zu stützen. Wir hegen die feste Zuversicht, daß Sie sich und Ihren Nachkommen dieses kostbare Erbe erhalten werden. Eure Majestät, hören Sie auf unsere Bitten und achten Sie auf die Eingebungen ihres frommen Herzens! Vermeiden Sie jede Neuerung in der Bücherzensur in Mailand und lassen Sie die Prinzipien in der Note, die uns durch Ihr Ministerium übergeben wurde, in Ihrem Reich nicht zur Herrschaft gelangen! Majestät, bedenken Sie, daß diese Kirche, die in unsern Tagen solche Leiden und Verfolgungen erduldet, eben doch die Braut Christi ist, daß sie ihn zum Stifter hat und daß alle seine Sorgen und Mühen ihr und ihrem Wohle gelten! Je mehr also Eure Majestät diese Kirche verteidigen, ehren und ausbreiten, desto gehorsamer werden Sie sich gegen Gott erweisen und desto besser und entsprechender werden Sie auch die Gewalt gebrauchen, die Gott der Herr Ihnen geschenkt hat."

Bei besinnlicher Lektüre dieses erschütternden Dokumentes wird man sich auch heute noch der zwingenden Gewalt dieser „Ratschläge und Ermahnungen eines alten und liebenden Vaters", wie Klemens XIII. zum Schluß der Monarchin gegenüber den Inhalt seines Schreibens und sich selbst charakterisiert, nur schwer entziehen können. Die Herrscherin aber vermochten auch diese flehentlichen Bitten des Oberhauptes der katholischen Kirche nicht zu rühren, obwohl sie sich noch vor wenigen Monaten in einem Handschreiben an Kaunitz nicht gescheut hatte — ausgerechnet zur Erklärung eines offenkundigen Rechtsbruches der päpstlichen Kurie gegenüber[53] — „ihr zartes Gewissen und die so schuldige als eifrige Vorsorge für das Beste der Religion[54]" hervorzuheben. Sie achtete nicht auf die Regungen ihres Herzens, wenigstens nicht auf jene, an die der Papst appelliert hatte, und übersandte die Abschrift des Papstbriefes an den Staatskanzler, der seinen Urlaub auf Schloß Austerlitz in Mähren verbrachte[55]. Kaunitz nahm es besonders übel, daß Klemens XIII. angedeutet hatte, daß die neuen staatskirchlichen Grundsätze der Herrscherin nur von ihrem Staatskanzler aufgedrängt worden seien, aber nicht die eigene Überzeugung der Kaiserin wiedergäben[56]. Um den römischen Hof von dieser Meinung abzubringen, gab es nun nach dem Vorschlag des Fürsten drei Möglichkeiten: entweder die Annahme des Originals des päpstlichen Breves zu verweigern, oder dasselbe anzunehmen und darauf eine hinhaltende, nichtssagende Antwort zu geben „und durch die That denen päbstlichen unbefugten Anmaßungen zu widersprechen oder aber auf das Breve eine solche schriftliche Antwort zu ertheilen, als es die allerhöchste Würde und ohnumschränkte Befugnüße erforderen." Eine in diesem Sinn abgefaßte Erwiderung, so meinte der Fürst, würde sich schon deshalb empfehlen, weil es den Anschein habe, als ob trotz der gegenteiligen Versicherung des Papstes die römische Kurie vielleicht doch noch einen Vorstoß wagen könnte, um das ihr drohende Verhängnis abzuwenden[57]. Und die Herrscherin, die noch vor kurzem die „natürliche Gemüths-Billigkeit, erhabene Einsicht und wahrhaft apostolischer Eifer" des Oberhauptes der Christenheit gerühmt hatte[58], entschied sich für die dritte der vom Staatskanzler vorgeschlagenen Antworten, die das von Klemens XIII. soeben als mit der kirchlichen Lehre und Verfassung als unvereinbar erklärte theresianische Staatskirchentum in Österreich endgültig und für viele Jahrzehnte begründete. „Werde die Audientz[59] noch trainirn[60], entlich sie geben und also antworten, wie Kaunitz es meinet[61]."

Die Populärhistorie hat seit einiger Zeit in der großen Monarchin ein dankbares Objekt gefunden, um in der Beschreibung ihres Lebens und Wirkens

[53] L. cit., S. 81ff.
[54] A. v. Arneth, Geschichte Maria Theresias IX (1879), S. 562.
[55] Maaß I, S. 93.
[56] L. cit., Nr. 148.
[57] L. cit.
[58] L. cit., S. 92.
[59] In welcher der päpstliche Nuntius das Original des Breves zu übergeben hatte.
[60] Hinausziehen.
[61] Maaß I, Nr. 148, Resolution der Kaiserin. — Man vergleiche nun mit dem Vorausgegangenen die Behauptung Walters (S. 38): „Jetzt (nach dem Jahre 1765, also gerade in der Zeit, in der das theresianische Staatskirchentum vorbereitet wurde) wird die Gefolgschaft, die die Kaiserin der Kirche in Gewissensfragen, in den Dingen des Glaubens und der Sitte leistet, vollends eine uneingeschränkte, indem zum äußeren Gehorsam, zu dem sie immer schon bereiten Willens gewesen war, eine zunehmende innere Einfühlung und Ausrichtung auf ein christlich bestimmtes Lebensideal tritt, eine Sicherheit über den einzuschlagenden Weg, die der verpflichtenden kirchlichen Weisung kaum noch bedarf, sondern aus unmittelbarer Evidenz zu Gott hinfindet."

den Sehnsüchten breiter Kreise nach der großen und zugleich guten alten Zeit unseres Vaterlandes entgegenzukommen. Der ernstzunehmende Wissenschaftler wird aber Bedenken tragen, einfachhin in diesen Chor einzustimmen, sondern auch hier die Spreu vom Weizen und die Legende von der Wahrheit unterscheiden. Der katholische Historiker aber, der vor Geistlichen und katholischen Laien religiös-kirchliche Gegenstände behandelt, die mit der Person oder der Regierung Maria Theresias in enger Beziehung stehen, wird sich außerdem bewußt bleiben müssen, daß die Kaiserin auf die Kirche nicht gehört[62], sondern ein System eingeführt hat, das zu einer so schweren und langdauernden Bedrückung der Kirche wurde, daß deren Spuren, die sie im österreichischen Katholizismus hinterlassen hat, auch heute noch nicht verwischt sind. Es ist daher wohl nicht überflüssig, wenn man diesen Geschichtsschreiber daran erinnert, sich die ernste Mahnung des mittelalterlichen Chronisten vor Augen zu halten: *Dura enim est condicio historiographorum; quia, si vera dicantur, homines provocantur; si falsa scripturis commendantur, Deus, qui veridicos ab adulatoribus sequestrat, non acceptat*[63].

[62] Und zwar in einer Sache, die viel wichtiger ist als die brüderliche Zurechtweisung, auf die sich jenes Bibelzitat (Mt 18,17), auf das hier angespielt wird, zunächst bezieht.

[63] Matthaeus Parisiensis, Chronica major ad annum 1254.

REZENSIONEN

Pascual Jordan, Der gescheiterte Aufstand. Betrachtungen zur Gegenwart. Kl.-8° (181 S.). Frankfurt/M. 1956, Klostermann. Kart. DM 7.50, geb. 9.50.

Es sind sieben lose zusammenhängende Essays eines in der internationalen Fachwelt wohlbekannten Physikers über die heutige Zeitlage, wie sie besonders durch die Entwicklung der Naturwissenschaft und Technik geschaffen wurde. Der Titel des Buches läßt nicht vermuten, um was es geht. Das Ganze durchzieht die Frage nach dem Verhältnis von Naturwissenschaft, Philosophie, Religion. Dabei kommt, um es gleich zu sagen, die Philosophie am schlechtesten weg. Die apriorische, autarke Philosophie ist nämlich der Wurzelboden der Ideologien, jener Bestrebungen, die die Welt ohne Rücksicht auf das Gegebene durch eine abstrakte Idee erneuern wollen. Heute werden mit dem Aufstieg der naturwissenschaftlichen Haltung, mit dem Anbruch des empirischen Zeitalters, diese Entgleisungen überwunden. Aus der (weithin vergessenen) Lehre der christlichen Theologie, daß der Mensch sich nicht selbst erlösen kann, hätte man freilich das Scheitern der ideologischen Hoffnungen längst voraussagen können. Der Aufstand gegen die Tatsachen muß zusammenbrechen. Zu diesen Tatsachen gehören die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und — die Offenbarungswahrheiten; beiden ist nämlich gemeinsam, daß sie nicht *a priori* ableitbar sind; beide können nur durch Erfahrung erkannt werden. Es besteht also — entgegen einer weit verbreiteten Ansicht — „eine (bislang fast unbeachtet gebliebene) Gemeinsamkeit von empirisch-wissenschaftlicher Forschung und Religion — und zugleich eine ihnen gemeinsame Wesensverschiedenheit gegenüber der philosophischen Metaphysik" (69). Ein weiterer gemeinsamer Zug liegt darin, daß ähnlich wie der religiöse Mensch auch der Naturforscher den größten Teil seines Wissens von anderen im Glauben übernehmen muß. Diese für ihn zunächst neue Parallele von Naturerfahrung und religiöser Offenbarung fand J. später im katholischen Denken längst vollzogen, im Begriff der ‚natürlichen Offenbarung'. In der Frage des technischen Fortschrittes und seiner Auswirkungen „im Atomzeitalter" (Titel des letzten Abschnittes) gibt sich J. keinen Illusionen hin; doch teilt er nicht den oft vertretenen Standpunkt des Pessimismus und der Verzweiflung; der Mensch wird die Gefahren meistern, wenn er auch seinem Wesen nach — heute wie früher — gefährdet bleibt.

Schon aus diesen Andeutungen geht hervor, daß J. mit Nachdruck für die Offenbarungsreligion eintritt. Nicht als ob das der ganze Inhalt seines Buches wäre, aber es ist sein tiefster Kern. Die Absicht ist durchaus zu loben. Sie enthüllt eine Aufgeschlossenheit für Fragen der Religion in einem Zusammenhang, in dem man sie nicht sucht. Speziell der katholischen Theologie bringt J. große Achtung entgegen. Damit sind wohl die Voraussetzungen gegeben, um mit dem Verfasser eine freundliche Auseinandersetzung über die Rolle, die er der Philosophie zuweist, zu pflegen. Es geht dabei hauptsächlich um die Gedanken des 1. Abschnittes: „Erkenntnis und Dunkelheit".

Mit seltener Klarheit zeichnet der Verfasser die Haltung des Positivismus. Er ist nicht dem Materialismus gleichzusetzen, wie man oft meint. Dieser gehört, neben dem Idealismus, zu den metaphysischen Systemen; die apriorische Metaphysik aber ist der gerade Gegensatz des Positivismus. Er hält sich an die Tatsachen und lehnt jede nicht aus der Erfahrung abgeleitete Wirklichkeitserkenntnis ab. „Es gibt keine Naturerkenntnis aus bloßem Nachdenken heraus"; die „grundsätzlichen Urteile, die den Eindruck erwecken, keiner empirischen Nachprüfung zu bedürfen, werden vom heutigen Physiker mit Mißtrauen betrachtet" (20). Sie sind der Niederschlag alter, vorwissenschaftlicher Denkgewohnheiten, etwa hinsichtlich des Wesens der Kausalität, der Geometrie, der Gleichzeitigkeit usw. Nur die empirische Forschung kommt zur objektiven Wahrheit, in „de-

mütiger Anerkennung der Tatsachen, daß uns die Wahrheit nur durch das uns *Dargereichte* gegeben ist" (77; kursiv im Original). Der Metaphysiker hingegen traut dem Menschen eine Erkenntnisfähigkeit zu, „welche mehr zu leisten vermag, als die Feststellung und Beschreibung empirischer Tatsächlichkeiten" (26f); er will erklären, die innere Notwendigkeit verstehen. Der Standpunkt des Naturforschers ist betont „antimetaphysisch" (34) und „antiphilosophisch" (63). In solchen und ähnlichen Wendungen stellt J. in bester Absicht den unvereinbaren Gegensatz zwischen Positivismus und Metaphysik heraus.

Wie kommt es zu diesem zugespitzten Gegensatz? Es scheint, daß J. den Positivismus zu positivistisch und die Metaphysik zu metaphysisch sieht. Es müssen auf beiden Seiten die zu sehr gespannten Begriffe gelockert werden; dann wird sich zeigen, daß der Positivismus, wie ihn der Verfasser, wenn auch nicht in ausdrücklichen Worten, aber doch im tieferen Grunde seines Denkens meint, mit einer ebenfalls richtig verstandenen Metaphysik recht gut zusammengeht. Das eigentliche Anliegen, das J. bewegt, ist doch der Grundsatz: Wenn man über Tatsachen reden will, muß man die Tatsachen befragen, also die Erfahrung heranziehen. In diesem Sinn ist die große Linie der philosophischen Tradition, angefangen von dem (gegenüber Plato) sosehr empirisch eingestellten Aristoteles, über den mittelalterlichen Realismus bis herauf zu modernen erkenntniskritischen Arbeiten bedeutender Schulen, wenn man will, ‚positivistisch' zu nennen. Gilt ihr ja als Axiom der alte Spruch: *Reverentia datorum prima philosophi virtus*. Aber nun das Extrem, das die gesunden Ansätze verdirbt: Die Wahrheit kann nur durch die Erfahrung erkannt werden. Diese einseitige Formel widerlegt sich selbst, da J. in seinem Buch für die Wahrheit vieler Sätze eintritt, die nicht aus der Erfahrung gewonnen wurden. Wenn die heutige Physik ihre Lehre „auf Grund empirischer Ermittlungen (und, selbstverständlich, einer gründlichen theoretischen Durchdenkung dieser Befunde)" (19) aufbaut, wenn J. von der „positivistischen erkenntnistheoretischen Besinnung" (27) und der „Aufgabe physikalischer Erkenntnistheorie" (28) spricht, ist da die ‚theoretische Durchdenkung', ‚Besinnung', ‚Erkenntnistheorie' etwa Empirie, bloße Hinnahme von Dargereichtem? Oder wenn die Probleme der theoretischen Physik „höchste Leistungen menschlichen Denkvermögens erforderten" (29), ist dieses ‚Denkvermögen' mit Apparaten und Experimenten gleichzusetzen? Darum sagen wir mit Recht, daß im Grunde der Verfasser selbst nicht den extremen Positivismus vertritt, den er in Worten formuliert. Er muß selbst zugeben, daß es neben der Erfahrung theoretische Überlegungen braucht, die sich auf allgemeingültige apriorische Einsichten stützen. Er traut also doch dem Menschen eine Erkenntnisfähigkeit zu, „welche mehr zu leisten vermag, als die Feststellung und Beschreibung empirischer Tatsächlichkeiten." Es gibt keine „Zurückziehung auf bloße Beschreibung" (27). Es gibt also — Metaphysik!

Daß der Metaphysik, genau wie der positiv-empirischen Forschung, Schranken gezogen sind, wollen wir nicht abstreiten. Auch sei gerne zugegeben, daß manche Metaphysiker ihre Grenzen überschritten haben, da sie Fragen *a priori* entscheiden wollten, die nur durch Befragung der Tatsachen zu lösen sind. Es wäre aber ungerecht, wollte man die Metaphysik nur in diesen exzessiven Formen sehen und sie wegen solcher Auswüchse als Ganzes verwerfen. Das Buch von Deussen, auf das sich J. beruft, wird man nicht als Ausdruck des „einheitlichen Denkens eines ganzen Zeitalters" (17) und noch weniger einer Metaphysik schlechthin ansehen können. Nur der Blick auf Zerrbilder der echten Philosophie kann schließlich „die antimetaphysische Haltung des naturwissenschaftlichen Denkens" dazu verleiten, „die Metaphysik als Ganzes" (34) treffen zu wollen; ist doch eine gesunde Metaphysik in Wahrheit die notwendige Ergänzung und Bundesgenossin der Empirie. Ihr, der Philosophie, obliegt es, zu entscheiden, was „Scheinprobleme" sind. Sie, die echte kritische Metaphysik, zeigt dem

Naturforscher, daß nach wie vor in der Natur ein lückenloser Kausalzusammenhang (wenn auch nicht im mechanistischen Sinn) besteht; die moderne Physik hat nur gezeigt, daß in der empirischen Feststellung des Kausalzusammenhanges Lücken bestehen (vgl. 16). Die Geometrie ist auch heute noch eine „Entfaltung apriorischer Denknotwendigkeiten" und nicht eine „Zusammenfassung empirischer Tatsachen" (26); nur die Frage, welche von den möglichen Geometrien sich am besten zur Beschreibung des Weltganzen eignet, unterliegt der empirischen Entscheidung. Die kritisch klärende Metaphysik weiß auch zwischen der empirischen, experimentell feststellbaren Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse, die relativ ist, und der absoluten zu unterscheiden, die durch die Relativität der empirischen nicht „sinnlos" (29) wird. Gerne wird die Philosophie zugeben, daß nicht viel gewonnen ist, wenn wir „Gott metaphysisch definieren als den Urgrund alles Seins" (36); aber eine gute Metaphysik wird sich eben nicht mit einer ‚Definition' begnügen, sondern dartun, daß hinter diesem Begriff eine Wirklichkeit steht, der sich der Mensch beugen muß, speziell dann, wenn dieser absolute Herr des Menschen in einer ‚Offenbarung' sich ihm kundgibt.

Mitunter kommt man über fehlerhafte Prämissen zu einem richtigen Schluß. Die Meinung, die hinnehmende Haltung des Naturforschers und, parallel dazu, des echt religiösen Menschen durch Ablehnung der Metaphysik bestärken zu müssen, ist abwegig. Aber daß der Mensch sich vor den Tatsachen beugen muß, seien es die der Natur oder auch die Tatsachen der Offenbarung: diese Grundtendenz des Buches ist nur zu begrüßen. Man muß es dankbar anerkennen, daß J. als Physiker es unternimmt, nicht nur die Vereinbarkeit, sondern geradezu die innere Verwandtschaft von Naturwissenschaft und Offenbarungsglaube aufzuweisen. Aber er hätte gut getan, auch die Metaphysik als dritte in den Bund aufzunehmen; die drei vertragen sich sehr wohl miteinander! Und der Aufstand gegen die Metaphysik ist nicht minder zum Scheitern verurteilt wie der Aufstand gegen die Tatsachen; denn auch sie handelt von den Tatsachen!

Heinrich Pohl S. J.

Hermann Mulert (†) — Erdmann Schott, Konfessionskunde. Die christlichen Kirchen und Sekten heute. 3. Aufl. (Sammlung Töpelmann. 1. Reihe: Die Theologie im Abriß. Bd. 5). 8° (XXI und 557 S.). Berlin 1956. Töpelmann. Geb. DM 28.50.

Diese von Schott bearbeitete Neuauflage der Konfessionskunde Mulerts unterscheidet sich von den früheren durch Anpassung an die geänderte theologische Lage und vor allem durch viel reichere Literaturnachweise. Behandelt werden nach einer geschichtlichen Einleitung über die altkirchlichen Bekenntnisse vor allem die morgenländische Christenheit, der Katholizismus, die anglikanische Kirche und der Protestantismus. Der Verfasser begnügt sich nicht damit, darein Lehrhafte oder gar nur die Kontroversfragen zu behandeln; er zeichnet die Konfessionen so, wie sie in Wirklichkeit mit allem Drum und Dran existieren, also auch in ihrem Verhalten gegenüber Politik und Staat, Schule, Kultur usw. So wird uns ein plastisches Bild vom Leben der Konfessionen vorgelegt. Durch Abheben des Wesentlichen vom Unwesentlichen hätte man allerdings dem vorgesteckten Ziel eines redlichen Verständnisses noch besser dienen können: nicht alles, was es in der katholischen Kirche gibt, ist gleichermaßen „katholisch". Die Darstellung des Katholizismus nimmt, wie schon in den früheren Auflagen, sowohl extensiv als auch intensiv eine bevorzugte Stellung ein, insofern hier mehr als anderswo ein Vergleich mit dem protestantischen Standpunkt vorgenommen wird, wodurch das Ganze den Charakter einer, gelegentlich sogar polemischen, Auseinandersetzung erhält.

Dem Charakter des Buches entsprechend haben wir nicht die persönlichen Auffassungen des Verfassers, sondern seine Darstellung der Konfessionen, näherhin des Katholizismus, zu beurteilen. M. hat sich zweifelsohne bemüht, den Katho-

lizismus korrekt zu zeichnen, was schon daran zu erkennen ist, daß er auch dort, wo er katholische Grundsätze ablehnen zu müssen glaubt, deren positive Seiten aufzeigt. Andererseits stößt man aber doch wieder auf Formulierungen, in denen wir Katholiken unsere Kirche nicht oder doch nur mit Mühe wiederzuerkennen vermögen. Auf Einiges sei hier aufmerksam gemacht, zumal der Bearbeiter dieser Auflage im Vorwort gesteht, daß er gelegentlich andere Formulierungen vorgezogen, sich aber bei dieser ersten von ihm besorgten Auflage Zurückhaltung auferlegt hätte.

Am meisten befremdet die Behandlung der päpstlichen Unfehlbarkeit, eines Anspruches, den nach dem Verfasser „die Pietät der Völker und das Selbstvertrauen stolzer Priester" formuliert haben (246). Nach katholischer Lehre grenzt diese Prärogative des obersten Lehramtes keineswegs an Allwissenheit (241) und darum sagt uns auch der Einwand nichts, daß, wenn man von der Unfehlbarkeit schon früher gewußt hätte, so viele Lehrstreitigkeiten hätten gespart werden können (242); als wäre der Papst der die Lösung aller Fragen immer schon Kennende, so daß „jederzeit ... eine unfehlbare Entscheidung erfolgen" könnte (245). Die Unfehlbarkeit ist nur als Funktion der Überlieferung (s. z. B. das Vatikanum; Denzinger n. 1836), für die eben auch die Lehrstreitigkeiten eine Rolle spielen, und durch göttliche Assistenz im Augenblick der feierlichen Verkündigung zu denken. Es ist auch nicht richtig, daß sich die Theologen seit dem Vatikanum streiten, wann der Papst unfehlbar sei (244); das ist im Konzil festgelegt worden und überdies heißt es im Codex Juris Canonici c. 1323 § 3, daß nichts als definiert anzusehen ist, was nicht klar als solches zu erkennen ist. Bei dem Begriff „feierlich", der in diesem Zusammenhang eine Rolle spielt, kommt es nicht auf den Grad der äußeren Aufmachung an, wie ihn der Verfasser zu verstehen scheint (244), sondern wesentlich darauf, daß der Papst seine volle Autorität, endgültig für die ganze Kirche eine Glaubens- oder Sittenfrage entscheidend, einsetzen will. Zu Unrecht fürchtet der Verfasser, daß auch politisches Verhalten Gegenstand der Unfehlbarkeit sein müßte, weil es mit den sittlichen Grundsätzen ja zusammenhängt (244); denn ein bestimmtes Verhalten in der Politik wird nie so notwendig mit einer geoffenbarten Wahrheit verknüpft sein, daß sich nicht auch ein anderes Verhalten mit ihr vertrüge.

Wenn schon die Entscheidungen der päpstlichen Bibelkommission zur Sprache gebracht werden (197. 369), dann sollte auch der Brief des Sekretärs dieser Kommission an Kard. Suhard (16. 1. 1948; Denz. n. 3002) erwähnt werden, in dem klärende Worte über deren Verbindlichkeitscharakter fallen. — Zu S. 198: der normative Charakter des biblischen Urtextes stand im Tridentinum nicht zur Debatte; er wird und wurde nicht angezweifelt. — Katholischer Glaube ist nicht zunächst Gehorsam gegen die lehrende Kirche (387), sondern Unterordnung unter die Autorität des wahrhaften Gottes (Vatikanum; Denz. n. 1789); es muß hier unterschieden werden zwischen Wesen und Norm des Glaubens. — Wenn der Mensch von der Gnade Gottes nicht erfaßt ist, gibt es nach katholischer Lehre auch kein „bescheidenes Verdienst" (271); darum sind ja unsere Verdienste letztlich ein Geschenk Gottes. — Woher weiß der Verfasser, daß viele Katholiken bei der Vaterunserbitte „dein Reich komme" an das Reich Mariens denken (320. 354)? Dem Rez. ist diese Auffassung neu. Aus der großen Verbreitung und Intensität der Marienverehrung kann man nicht folgern, daß „für unzählige Katholiken ... Maria tatsächlich göttlichen Rang" hat (320), denn: *magis et minus non mutant speciem*. Wir können aber zugeben, daß die Formen der Marien- und anderer Heiligenverehrung nicht immer so erleuchtet sind, wie es wünschenswert wäre. — Ein Katholik „darf" (377) nicht nur, er muß die Hoffnung des Heils haben. — Es ist eine Verzeichnung der Kasuistik, wenn gesagt wird, Liguori stelle die Frage, „wieviel man stehlen dürfe (!), ohne daß der Diebstahl aus einer läßlichen Sünde zu einer Todsünde werde", und dem

die Verwerfung jeder diebischen Gesinnung durch Jesus entgegengestellt wi (381 f). „Höchster Feiertag der katholischen Sakramentskirche" ist nicht Fronleichnam, sondern Ostern. Ein Versehen ist es natürlich, wenn die Apos rechtmäßige Nachfolger der Bischöfe genannt werden (33).

Der tiefste Gegensatz zwischen katholischer und protestantischer Einstellun wird im Wesen des Glaubens und der Sittlichkeit gesehen (387): dem katholische Zug zur Verkirchlichung des Glaubens und Heteronomie der Ethik stehe de protestantische Hang nach selbständigem Vertrauen und Gesinnungsethik gegen über. Wenn man bedenkt, daß auch nach katholischer Auffassung der Mens mit seinem Gewissen letztlich unmittelbar vor Gott steht und Gesetzlichkei (eine Normierung des Gewissens von außen her nehmen wir freilich an) ohn Gesinnung ethisch wertlos ist, dann scheint der Gegensatz in der Moral doch nicht so tief zu sein. Wohl aber ist er es in der Auffassung von der Kirche al Heilsinstitution; das wird einem beim Lesen dieses Buches fast auf jeder Seite wieder bewußt. Wie wenig Verständnis der Verfasser für die hierarchisch konstituierte Kirche besitzt, möge eine Stelle zeigen, in der das Verhältnis von Priestern und Laien besprochen wird: „Wenn plötzlich ein ungeheures Sterben käme und es stürben alle katholischen Laien, so wäre doch die katholische Kirche noch da, in ihren Priestern, und die würden zu tun haben, indem sie das Meßopfer vollziehen, gleichviel ob Laien da sind oder nicht. In den evangelischen Kirchen dagegen . . ." (217). Selbst in der Zeit, da im katholischen Lager infolge der Polemik gegen den Protestantismus eine einseitig klerikale Auffassung von der Kirche sich breitgemacht hatte, wäre eine solche Doktrin als in sich und in ihrer Voraussetzung falsch abgelehnt worden. Die Frage nach der Kirche muß durch die Heilige Schrift entschieden werden, und wir wissen, daß in manchen protestantischen Kreisen ein tieferes Verständnis für die Kirche sich angebahnt hat. Der Verfasser kennt diese Bewegung, aber er glaubt, daß es sich vielleicht doch zeigen wird, „daß man dem 19. Jahrhundert und auch der Aufklärung viel stärker verhaftet ist, als man es wahrhaben möchte" (457); wir wollen es nicht hoffen. Uns scheint der Gegensatz zwischen katholischer Lehre und dem Verfasser tiefer zu liegen, nämlich in der Auffassung von der Offenbarung: Gibt es Offenbarung und was ist sie?

Wenn durch die kritischen Bemerkungen (die, soweit es der Gegenstand erlaubt, als Dienst an einer Neuauflage aufgefaßt werden möchten) der Eindruck erweckt wurde, als ob wir das Buch ablehnten, so möchten wir doch noch hinzufügen, daß viel Wertvolles in dieser Konfessionskunde enthalten ist; besonders dankbar wird man sein für die statistischen und geographischen Angaben und überhaupt für die sonst schwer erreichbaren Nachrichten über die Ostkirche. Auch muß gesagt werden, daß die Einführung in den Geist einer fremden Konfession wohl naturnotwendig etwas Problematisches an sich hat; das tiefere Verständnis einer Religion ist eben an die Bedingung geknüpft, daß man selber sie im Leben realisiert.

J. Felderer S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie

Hermann Krings, Meditation des Denkens. Kl.-8° (74 S.). München 1956, Kösel. DM 4. – geb. DM 6.50. — Das kleine Werk sucht die Grundstruktur des menschlichen Denkens zu entfalten, die Transzendenz. Diese ist nicht ein flüchtiges Überschreiten, sondern ein inneres Aufschließen der Dinge von ihren Wurzeln her: im Über-Schritt des Denkens geht das Wesen der Dinge allererst auf in die Helle und das Profil der ihnen eigenen Wirklichkeit. Das Denken schafft nicht die Dinge im Sinne eines schlechten Idealismus, es perzipiert sie aber auch nicht bloß in einem letztlich sich selbst nicht verstehenden Objektivismus. Das Denken vollbringt vielmehr die Wirklichkeit der Dinge in ursprünglicher Weise, es ist ihre aktuelle Präsentation, es „bringt sie hervor" — und dies ist seine einzige „Rentabilität" und „Produktivität" — in jene erstmalig verfügbare und überblickbare, profilierte Gegenwärtigkeit, die wir „Welt" nennen. Vorgängig zu aller (auch etwa theoretisch-planenden, wissenschaftlichen) Tätigkeit in und an der Welt bildet das Denken die Wirklichkeit der Dinge als Welt überhaupt und bringt dadurch an ihnen auch erst ihren Ursprung und ihre Wahrheit zur Erscheinung. — Schon diese knappe Charakteristik bezeichnet die Herkunft dieser „Meditation" (in Terminologie und Aspekt) aus den neueren Bemühungen um ein ontologisches Verständnis des Denkens (etwa bei Hegel, Nic. Hartmann, vor allem bei Heidegger, und in den parallelen Versuchen des neueren Thomismus). Hier soll nun das Denken in seine „wesentliche" Dimension zurückgenommen werden. Es ist deshalb in seiner primären Gestalt nicht angesetzt als der intentionale Akt eines in sich schon (physisch) adäquat konstituierten Subjektes, sondern als zur eigentümlichen „Physik" des Menschen selbst gehörend; es ist nicht gesehen als ein bestimmtes gegenständliches Verhalten zu den Dingen, sondern als jenes Urverhältnis, das die Subjekt-Objekt-, Leib-Seele-, Innen-Außen-Dimension übersteigt und in dem die transzendierende Subjektivität des menschlichen Subjektes (durch die dieses seine spezifische Differenz zu allen anderen Seienden hat) erst Wirklichkeit wird, gemäß jenem Wort des heiligen Thomas: *intellectus* (der als *intellectus agens* nie „rein potentiell" sein kann), *a quo homo est id quod est.* Man bedauert, daß das Büchlein nicht greifbar entfaltet, wie das von ihm meditierte „Denken" tatsächlich solche Metaphysik des *intellectus* ist. Gleichwohl ist es vorbildlich in seiner Art, ein philosophisches Gespräch zu führen und in schlichter, doch mit Sorgfalt gewählter Sprache und Disposition dem fragenden Menschen seine eigene Wesenstiefe, das Denken, aufzuschließen. *J. B. Metz*

Hans Pfeil, Überwindung des Massenmenschen durch echte Philosophie. 8° (291 S.). Graz 1956, Styria. — In dem vorliegenden Werk des Bamberger Hochschullehrers geht es um ein Grundsymptom der Krise unserer Zeit, um den (chronisch) vermassten Menschen. In durchsichtig aufgebauter Systematik wird dieser Massenmensch zunächst in vier Aspekten charakterisiert als der in Gesinnung und Tat einer letzten Eigenverantwortung sich entschlagende Herdenmensch, als der entnormte, seine geschichtlich-soziale Gebundenheit brüskierende, wesentlich triebgesteuerte Taumelmensch, als der dem Gesamtgefüge der Wirklichkeit und dem darin sich erschließenden universalen Sinngehalt verständnis- und interesselos gegenüberstehende Nurfachmensch und schließlich als der von Gott abfallende und dadurch in seiner Existenz zerfallende Nurdiesseitsmensch, aus dem als aus der eigentlich metaphysischen Wurzel des Massenmenschentums sich rückläufig alle früheren Charakteristiken ausgliedern. Die so bezeichneten Haltungen sind nicht bloß eine anonyme Gefährdung des

heutigen Menschen, sondern sie sind vielfach prinzipiell angenommen und so zum Pathos, zum geistigen Ingrediens des Daseins geworden. Demgegenüber sucht nun Pfeil weniger in polemischer als in innerer, um echte Assimilierbarkeit bemühter Opposition vier Grundzüge gültigen Philosophierens herauszukehren und als Basis und Leitbild einer wirksamen Überwindung des Massenmenschen zu entfalten: den existentiellen Charakter (in dem auch Existentialität, Totalität, Intellektualität und Exklusivität als maßgebliche Eigenschaften jedes Philosophen analysiert werden), den perennen, den prinzipiellen und den propädeutischen Charakter. Gerade in den beiden letzteren Explikaten, deren Inhalt immer auch im Blick auf die Geschichte der Philosophie gewonnen wird, ist auch für den Fachphilosophen viel Bedeutsames gesagt. So heißt es z. B. vom Gegenstand der Philosophie, „daß der ganze Mensch — der bereits als das eigentliche Subjekt der Philosophie erkannt wurde — auch als ihr zentrales Objekt angesehen werden muß. In Logik, Metaphysik und Ethik geht es zutiefst um den Menschen, um die Erfassung seines Wesens und seiner Eigentümlichkeiten, seiner Erkenntnis und seines sittlichen Verhaltens, seiner Beziehung zu den verschiedenen Schichten des Seins und seiner Stellung in der Gesamtwirklichkeit, seiner Kleinheit und seiner Größe, seiner Tragik und seiner Bestimmung... weshalb Kant mit Recht sagen durfte, daß man im Grunde alle philosophischen Fragen auf die Frage nach dem Menschen beziehen und alle philosophischen Disziplinen zur Philosophischen Anthropologie rechnen könne" (178f). Gleichwohl lag es nicht in der führenden Absicht des Werkes, die Philosophie in ihrer immanenten Problematik im einzelnen zu erörtern. Es sollte primär vom Horizont des Philosophen ein orientierendes, gestaltendes, ordnendes Wort in die Krise der Zeit gesprochen werden. Vielleicht hätte man gerade im Blickpunkte dieses Anliegens noch einen Zug der Philosophie stärker betonen können: ihren kommunikativen, gemeinschaftsstiftenden und gemeinschaftsverantwortlichen Charakter. Entsprechend wäre dann wohl auch der Begriff des Massenmenschen noch deutlicher in seinem Gegensatz zu echter Gemeinschaft und nicht bloß zu echter Individualität (was sich natürlich gegenseitig bedingt und gleichsinnig fördert) hervorgetreten. Schließlich liefert Pfeils Werk selbst ein eindrucksvolles Beispiel für die verantwortliche Gemeinschaftsbezogenheit der Philosophie und des Philosophen; es ergründet und demonstriert vorbildlich ihren menschen- und weltgestaltenden Charakter. *M.*

Walter Hoeres, Sein und Reflexion (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte. Neue Folge 11). 8° (XII u. 151 S.). Würzburg 1956, Triltsch. — Dieses Buch, eine beachtenswerte philosophische Leistung, könnte auch den Titel führen „Die erhabene Reflexion" — ein vom Verfasser geprägter Terminus, der als Zentralbegriff das Ganze durchzieht. In welchem Sinn? Einleitend stellt sich H. die Frage, wie in der neueren Philosophie die scholastische Lehre von der objektiven Wesenseinsicht so weitgehend preisgegeben werden konnte. Er beantwortet sie durch eine Analyse der Reflexion und durch die Unterscheidung zwischen der naturhaft auf das Objekt gerichteten „einsehenden Reflexion" und jener, die er als „erhabene Reflexion" bezeichnet. Es ist eine Reflexion, die auf den Bewußtseinsakt als solchen geht und dessen Gegenstand nur noch als Bewußtseinsinhalt betrachtet, so daß die Hinordnung des Geistes auf das intelligible Sein zwar bestehen bleibt, aber nicht mehr im Vollzug der Einsicht wirksam wird. Es ist eine „erhabene Reflexion" im Sinne einer „Erhebung über das objektgerichtete Leben" (47) und seine naturhafte Einstellung. Damit wird aber der Bewußtseinsinhalt nicht mehr als Seiendes von objektiver Notwendigkeit, sondern nur noch in seiner soseinshaften Inhaltlichkeit erfaßt, das ursprüngliche Wesen der Wahrheit wird aufgegeben, der Seinskontakt des Denkens durchschnitten. Die erhabene Reflexion unterscheidet sich von echter Einsicht durch ihr grundsätzliches „Unverständnis für das Wesen des Seins"

51). Der Verfasser zeigt weiter, wie diese Denkhaltung bei Kant und Hegel zugrundeliegt und wie sie zum skeptischen Verzicht auf wahre Einsicht überhaupt führt — das Bewußtsein bleibt in der eigenen Immanenz isoliert und erfährt die „Nichtigkeit der Erkenntnis" (95) überhaupt. Dasselbe vollzieht sich nun weiter auch bezüglich jeder Werterfassung. Und hier erst wird die Reflexion „absolut erhaben" (117): nicht nur über die eigene Einsicht, sondern auch über die eigenen Wertungen des natürlichen Bewußtseins. Darin liegt der Grund dafür, daß das moderne Denken mit dem teleologischen Problem nicht fertig zu werden vermag (105). Dies sei nur ein kurzer Hinweis auf den Grundgedanken des Buches, dem man durchaus zustimmen muß. Kritisch ergänzend wäre wohl noch mehr zu unterstreichen, daß jene Reflexion auf den Erkenntnisakt und seinen unmittelbaren Inhalt berechtigt ist, aber selbst schon über den Standpunkt der „erhabenen Reflexion" hinauszuführen vermag, weil eine Analyse jenes Inhalts schon phänomenologisch mangelhaft bleibt, wenn sie diesen bloß in seiner soseinsmäßigen Inhaltlichkeit faßt. Hier scheint uns ein wichtiger Ansatzpunkt zur Auseinandersetzung mit Kant, dem Idealismus, mit Husserl usw. zu liegen: daß unserem Denken ein Inhalt niemals bloß als qualitativer Inhalt gegeben ist, sondern als Seiendes, das mir in unbedingt verbindlicher Gültigkeit begegnet. Sobald dieser Aspekt ausfällt und nur der Inhalt als solcher bestehen bleibt, ist jene Denkhaltung mit all ihren Folgen unausbleiblich, die H. als „erhabene Reflexion" kennzeichnet und mit Recht zurückweist. *E. Coreth S. J.*

Maurice Blondel, Das Denken. II. Bd.: Die Verantwortung des Denkens und die Möglichkeit seiner Vollendung. Übersetzung von Robert Scherer. Gr.-8° (IX u. 456 S.). Freiburg-München 1956, Alber. DM 28.—. Der erste Band dieser Übersetzung des Werkes "La Pensée" von Blondel wurde hier schon angezeigt: ZkTh 77 (1955) 234. Auch den zweiten Band, der jetzt nachgefolgt ist, können wir wegen der Überfülle seines Inhalts nur kurz kennzeichnen. Es geht hier, wie der Untertitel sagt, um „die Verantwortung des Denkens und die Möglichkeit seiner Vollendung". Ausgehend von den Ergebnissen des ersten Bandes, der eine „Zweifaltigkeit" des Denkens, von Bl. als „pneumatisches" und „noetisches" Denken bezeichnet, aufgewiesen hat, untersucht der Verfasser hier das Verhältnis von Spontaneität und Freiheit des Denkens, die daraus notwendig entspringende Verantwortung und die daher notwendig geforderte Erziehung des Denkens in allen Bereichen der Wissenschaft, der Kultur, der Metaphysik und der Moral. In all dem stoßen wir jedoch auf die Unvollendetheit unseres Denkens, ja auf die „grundlegende Ohnmacht, unser Denken natürlicherweise zu vollenden". Und dies weist über uns hinaus auf ein „vollendetes Denken", das absolute Denken Gottes als notwendige Bedingung unseres unvollendeten, aber seiner Vollendung entgegenstrebenden Denkens. Das sind nur knappe Hinweise auf den Inhalt des Werkes, das in seinen weitausholenden Analysen und Exkursen reiche Anregung zu bieten vermag. Dem Übersetzer gebührt unser Dank dafür, daß er das große Werk Blondels auch dem deutschen Leserkreis zugänglich macht. *C.*

Aspects de la dialectique (Recherches de philosophie II). 8° (380 S.). Paris 1956, Desclée de Brouwer. fFr 1500.—. Die Sammlung "Recherches de philosophie" wird herausgegeben von der Vereinigung der Professoren der Philosophie an den katholischen Fakultäten und Instituten Frankreichs. Der vorliegende zweite Band befaßt sich in einer Reihe von Beiträgen von hohem philosophischen Niveau mit dem Problem der Dialektik. Der erste, umfangreichste und aufschlußreichste Beitrag "Méthode et Dialectique" (9—99) stammt von A. Marc, der hier die dialektische Methode, wie er sie in der philosophischen Trilogie (Psychologie réflexive, Dialectique de l'affirmation und Dialectique de l'agir)

angewandt hatte, ausdrücklich klärt. So ist dieser Aufsatz ein Durchblick durch das ganze Werk A. Marcs, jedoch unter methodischer Rücksicht. Seine Methode aber ist ein dialektisches Gegensatzdenken, das von der Vielheit zur Einheit, d. h. zum Sein als dem Prinzip der Einheit schlechthin aufsteigt. Dies wird ergänzt durch den Artikel von P. Ricoeur "Négativité et affirmation originaire" (101—124). Ausgehend vom Bewußtsein unserer Endlichkeit, indem wir sie jeweils übersteigen, zeigt R. in sachlicher und begrifflicher Nähe zu Hegel die Negativität dieses Überstiegs auf, eine Negation jedoch, die sich als Negation der Negation erweist und in einer ursprünglichen Affirmation gründet. Die weiteren Beiträge sind historischer Art: K. Axelos greift auf die Ursprünge dialektischen Denkens bei Heraklit zurück, D. Dubarle zeigt die Bedeutung der Dialektik in Platons Ontologie, Chr. Rutten ihre Stellung im Denken Plotins und J. Pépin ihre Eigenart bei Pseudo-Dionysius und Augustinus. H. Niel unternimmt eine Konfrontierung der Dialektik Hegels und Marx', A. Sesmat einen Vergleich der Dialektik bei Hamelin und in der christlichen Philosophie. Es folgen noch mehrere kürzere Beiträge, die wir nicht aufführen können. Jedenfalls bietet dieser Band einem metaphysischen Denken, wie wir es heute suchen, reiche Anregungen. Geht es doch hier um ein Denken, das die tiefsten Anliegen und Ansätze der neueren Philosophie seit Kant und Hegel aufzunehmen und auszuwerten strebt, ein Denken, das von den Gegebenheiten des Bewußtseins ausgehend durch dialektisch-transzendentale Rückführung deren metaphysische Bedingungen freizulegen und so eine gesamte Metaphysik zu entfalten sucht. C.

Maurice Nédoncelle, Existe-t-il une philosophie chrétienne? (Je sais — je crois 10). Kl.-8° (117 S.). Paris 1956, Fayard. — Die von Daniel-Rops redigierte Schriftenreihe "Je sais — je crois" soll der Gesamtplanung gemäß in 150 einzelnen Veröffentlichungen eine umfassende Enzyklopädie des katholischen Glaubens ergeben. In diesem Rahmen nimmt hier der Straßburger Professor M. Nédoncelle zu dem alten, viel diskutierten und noch immer nicht glatt gelösten Problem der christlichen Philosophie Stellung. Zuerst entwickelte er relativ breit den historischen Hintergrund: die Begegnung des frühen Christentums mit der Philosophie, die Bildung des Begriffs einer christlichen Philosophie bis Augustinus, die Preisgabe dieses Begriffes in der Scholastik durch die Scheidung von Philosophie und Theologie, und endlich die einander widerstreitenden Tendenzen der modernen Philosophie gegenüber dem Christentum. Sie riefen schließlich die vor allem im französischen Raum heftig geführte Diskussion um die grundsätzliche Möglichkeit einer christlichen Philosophie hervor: Bréhier, Gilson, Brunschwig, van Steenberghen, Blondel u. a. nahmen dazu Stellung. N. referiert und diskutiert ihre Auffassungen, um darin vier durchaus verschiedene Bedeutungen des Begriffs zu unterscheiden: Eine Philosophie ist christlich, 1. wenn sie den christlichen Glauben vorbereitet, oder 2. wenn sie unter dem faktischen Einfluß des Glaubens ausgebildet wurde, oder 3. wenn sie wenigstens irgendwie unter dem geistigen Erbe des Christentums steht, oder endlich 4., wenn sie die Grenzen des natürlichen menschlichen Denkens erfährt und dadurch über sich selbst hinausweist, sich öffnet für die Wahrheit, die uns von Gott her entgegenkommt. Beim letzten, von M. Blondel stammenden Begriff der christlichen Philosophie knüpft N. an und versucht eine weitere Klärung. Es ist sicher richtig, daß — wie er betont — immer der konkrete Mensch denkt, daß auch der christliche Glaube nicht die „kritische Autonomie" eines verantwortungsbewußten Denkens aufhebt, daß also die übernatürliche Ordnung als solche noch nicht die Grenze des Philosophierens bedeutet. Die Grenze sieht N. vielmehr darin, daß die Philosophie nicht „Personen nennt", sondern nur „Ideen kennt" (99 f), also auch nicht an die Person Christi und seine persönliche Offenbarung herankommt, sondern nur „anonyme Ideen" (100) des Christentums aufnimmt.

Damit ist allerdings das Problem noch nicht gelöst. Denn es ist nicht nur die Frage, wie Philosophie sich selbst übersteigen und einer Wahrheit höherer Ordnung öffnen kann, sondern vorausgehend die Frage, wie die Philosophie — mit X. zu sprechen: in der „kritischen Autonomie" ihres Vollzugs — von Anfang an eine Wahrheit anderer und höherer Ordnung in deren unbedingter Geltung, die durch keine philosophische Reflexion einholbar und aufhebbar ist, sondern dieser normgebend übergeordnet ist, anerkennen kann, ohne sich selbst als Philosophie preiszugeben. *C.*

J. Gonsette S. J., Pierre Damien et la culture profane (Essais philosophiques 7). Kl.-8° (104 S.). Löwen-Paris 1956, Publications Universitaires de Louvain — Editions B. Nauwelaerts. — Summarische Urteile und Verurteilungen sind in der Geistesgeschichte meist fehl am Platz. Daß auch die übliche, selbst von führenden Kennern des mittelalterlichen Geisteslebens vertretene und verbreitete Ansicht, Petrus Damiani sei einer der schärfsten Antiintellektualisten des Mittelalters, einer wesentlichen Korrektur bedarf, wird uns hier gezeigt. Man müsse Damiani vor allem aus seiner konkreten geschichtlichen und kulturellen Umwelt verstehen. Nicht primär aus theoretisch wissenschaftlicher Haltung, sondern aus praktisch seelsorglichen Anliegen nimmt er Stellung gegen die Gefahren und Auswüchse einer dekadenten Kultur, deren verführerische Kraft er aus eigener Erfahrung kennt, und gegen die oberflächliche und zersetzende Dialektik seiner Zeit, die zu formalistisch-sophistischer Disputierkunst abgesunken war. Petrus Damiani leugnet nicht schlechthin den Wert der Dialektik, betont aber ihren bloß formalen Charakter, der den Inhalt weder erzeugen noch ersetzen kann, sondern voraussetzen muß. Er leugnet auch nicht das Widerspruchsgesetz in seiner absoluten Gültigkeit, aber es ist für ihn — durchaus entsprechend der augustinischen Denktradition — nicht eine gleichsam von außen auferlegte Bindung und Grenze göttlicher Allmacht, sondern deren notwendige Bedingung und Folge, da auch das Widerspruchsgesetz in Gottes unendlicher Seinsvollkommenheit gründet. Wenn dies bei Petrus Damiani auch nicht zu voller Klarheit kommt, wird man in ihm doch nicht allein den Antiintellektualisten sehen dürfen, der das menschliche Denken und mit ihm die Ordnung der Natur radikal abwertet. *C.*

Martin Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Bd. III. Mit der Bibliographie M. Grabmanns hrsg. von Ludwig Ott. Gr.-8° (XII u. 479 S.). München 1956, Max Hueber. DM 29.80. — Martin Grabmann plante noch vor seinem Tod, das zweibändige Werk „Mittelalterliches Geistesleben" (1926 und 1936) durch einen dritten Band zu ergänzen, doch konnte er die Arbeit nicht mehr durchführen. Sie wurde von L. Ott übernommen, der nun diesen Band herausgab. Darin sind zahlreiche, schon zuvor in verschiedenen Zeitschriften erschienene Abhandlungen Grabmanns gesammelt, die sich um zwei Themenkreise gruppieren: 1. den Aristotelismus des Mittelalters, und 2. Thomas von Aquin und seine Schule. Aus dem ersten Thema ist besonders der kürzere, aber grundlegende Aufsatz über „Bedeutung und Erforschung des mittelalterlichen Aristotelismus" (50—63) sowie die umfangreiche Abhandlung über „Aristoteles im 12. Jahrhundert" (64—127) hervorzuheben. Es folgen Untersuchungen über das Aristotelesstudium an der Pariser Artistenfakultät in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, über den Aristoteleskommentator Jakob von Douai u. a. Aufschlußreich ist auch „Der Anteil Deutschlands am Aristotelismus des Mittelalters" (219—231) vor und nach der Gründung der ältesten deutschen Universitäten. Aus der Schule und Anhängerschaft des hl. Thomas von Aquin beschäftigt sich Gr. mit Romanus von Rom (280—305), Adenulf von Anagni (306—322), Albert von Brescia (323—351), Henricus de Cervo (352—369), Johannes Capreolus (370—410) und dem belgischen

Thomisten Johannes Tinctoris (411–432). Von hohem Wert ist überdies, daß dem Band zur Einführung „Autobiographische Notizen" vorausgeschickt sind, die Gr. 1948 (ein Jahr vor seinem Tode) verfaßt hat und worin er seinen geistigen Werdegang, sein Studium bei Ehrle und Denifle, seine Lehrtätigkeit in Eichstätt, Wien und München sowie seine reiche wissenschaftliche Arbeit schildert. Beigefügt ist die von L. Ott zusammengestellte, 416 Veröffentlichungen umfassende Bibliographie Grabmanns.

Charles J. O'Neil, Imprudence in St. Thomas Aquinas. Kl.-8° (165 S.). Milwaukee 1955, Marquette University Press. — Das vorliegende Buch ist die Veröffentlichung des an der Marquette Universität gehaltenen „Aquinas-Vortrags" für das Jahr 1955. Der bekannte thomistische Gelehrte Dr. Charles O'Neil behandelt hier die Frage, warum es in der Moralphilosophie des Aristoteles keine Besprechung der Unklugheit gibt, während die Ethik des hl. Thomas ihr klar und deutlich Raum gibt. Die Antwort findet er im Unterschied zwischen dem aristotelischen und thomistischen „moralischen Menschen". Der aristotelische Mensch strebt nach einer mehr oder minder als rein intellektuelle Tugend gefaßten *σωφροσύνη*, die er, wenn er sie einmal erreicht hat, nie mehr verlieren kann. Der Einfluß des Willens ist für die *σωφροσύνη* nicht ausschlaggebend. Die thomistische *prudentia* dagegen ist eine viel lebenswahrere Wirklichkeit, weil sie viel mehr unter dem Einfluß des Willens steht und deshalb auch nicht mehr ein unverlierbarer Bestandteil des schon zur Höhe der Vollkommenheit gelangten Menschen ist, sondern eine lebendige Eigenschaft des noch auf dem Wege ringenden Pilgers, die wachsen, abnehmen und sogar verloren gehen kann. Der Stil könnte da und dort etwas durchsichtiger sein. Vielleicht hätte sich auch die Lösung des gestellten Problems leichter ergeben, wenn der theologische Aspekt des thomistischen Denkens stärker zur Geltung käme, der christliche Rahmen nämlich, innerhalb dessen der hl. Thomas sich bewegte, vor allem die Lehre von der Erbsünde und von der absoluten Kreatürlichkeit des Menschen. Trotzdem ist die Abhandlung ein guter Zeuge der Größe des hl. Thomas und ein weiterer Beweis dafür, daß man seiner Philosophie kaum gerecht wird, wenn man sie bloß als „getauften Aristotelismus" betrachtet. *M. Demske S. J.*

Heribert Mühlen, Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person (Franziskanische Forschungen. 11. Heft). 8° (XII u. 131 S.). Werl i. Westf. 1954, Dietrich-Coelde-Verlag. — Das Auszeichnende dieser Scotus-Interpretation, bei der es um Sein und Person geht, liegt im Aufweis dynamischer Zusammenhänge, wo der oberflächliche Leser des Duns Scotus lediglich subtile und schwer verständliche Distinktionen vermuten würde. Um eine Brücke zum Verständnis der scotistischen Fassung der Person zu schlagen, geht der Verfasser — und sein Verfahren gibt ihm recht — von einer Analyse des Wirklichen aus, wie sie Scotus angestellt hat. Diese Analyse ergibt, „daß Sein immer die Tendenz des Wesens zum Dasein ist. Geschaffenes Wesen ist nur Wesen durch Tendenz zum Dasein. Das erste, was Gott erschaffen hat, ist nämlich das Sein. Indem dieses einer göttlichen Idee die zeitliche Tendenz zum Dasein verleiht, wird die Idee zum Wesen und hat damit schon irgendwie Dasein: Die Tendenz des Wesens zum Dasein ist das Möglichsein des Daseins. Der erste Schritt ins Dasein ist dann die Kontraktion der gemeinsamen Wesensnatur durch die jeweilige Diesheit" (S. 106). Daß beim Überstieg des vermittelnden Seins zum Dasein vom Verfasser der Begriff der ontologischen Differenz verwendet (S. 29) und das Sein als Grund verstanden wird (S. 31), ist gerechtfertigt und rückt das Denken des Duns Scotus in die Nähe der modernen Seinsproblematik. — Das Sein als solches ist Geschaffensein und deshalb immer transzendentale Relation zu Gott als der *causa efficiens* (S. 64). Weil Gott auch die *causa finalis* ist, gilt: „Das Geschaffensein des einmal Erschaffenen ist die

Tendenz zum ständig ausstehenden Ende, zur Seligkeit" (S. 67). — Der wissenschaftliche Zugang zur Person wird von Scotus dadurch gesichert, daß er zwischen abstraktiver Wesenserkenntnis und intuitiver Erkenntnis, dem unmittelbaren Erfassen des wirklich Daseienden unterscheidet. Das wirklich Daseiende, einmal erfaßt, kann gedächtnismäßig reproduziert werden (unvollkommene Intuition) und läßt in direktem Hinblick und in Vergleich die Bildung des Personbegriffs zu. Nach einer Darstellung der göttlichen Personalität (S. 78—94) kommt die menschliche Personalität zur Sprache. Als ihr positives Element ist zu buchen, „daß die menschliche Natur eine Geneigtheit oder Tendenz hat, in sich selber zu stehen" (S. 99), wodurch die Negation einer Abhängigkeit (*dependentia actualis, aptitudinalis*) von anderen Personen begründet wird. Der Verfasser beutet die Ergebnisse seiner Forschungen anthropologisch auf den letzten Seiten seines Buches aus: Verselbstung und Andacht als Grundmöglichkeiten menschlicher Personalität (S. 106—120), und endet mit dem Versuch einer Wesensbestimmung des Menschen (S. 121—128). — Metaphysik und Personlehre des Duns Scotus sind hier mit seltener Klarheit dargelegt. *E. Gutwenger S. J.*

Johannes Hessen, Religionsphilosophie. 2. Aufl. 2 Bde. 8° (304 und 338 S.). München 1955, Reinhardt. Kart. DM 28.—, geb. DM 32.—. — **Ders., Platonismus und Prophetismus.** Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung. 2. Aufl. 8° (240 S.). München 1955, Reinhardt. — **Ders., Thomas von Aquin und wir.** 8° (146 S.). München 1955, Reinhardt. DM 5.50, geb. DM 7.50. — Vor Jahren hat K. Rahner auf wenigen eng bedruckten Seiten dieser Zeitschrift (61 [1937] 615—624) Stellung zu den Grundpositionen Hessens genommen und sie einer vernichtenden Kritik unterzogen. H. hat daraus nichts gelernt, wie es überhaupt nicht seine Art ist, auf Beweise einzugehen, durch die das äußerst dürftige Gerüst seiner Lehre ins Wanken kommt. Unserer Ansicht nach ist er längst widerlegt und wir können es uns hier ersparen, seine philosophischen Thesen nochmals Punkt für Punkt aufzurollen und kritisch zu untersuchen. — Dankbar wird der 1. Band seiner Religionsphilosophie angenommen, der sich mit Methoden und Gestalten dieser Disziplin beschäftigt, obwohl daran auszusetzen ist, daß H. nur eine Auswahl unter den Vertretern deutscher Zunge trifft und die sehr beachtenswerten Religionsphilosophen des französischen Raumes nicht zu kennen scheint. Seine Ausführungen über die scholastischen Bestrebungen auf demselben Gebiet sind auf die Darlegung der „Grundzüge der Religionsphilosophie" von G. Wunderle aus dem Jahre 1918 beschränkt. — In seiner Schrift „Platonismus und Prophetismus", einem Vergleich zwischen den Aussagen griechischen Denkens und des religiösen Erlebnisses, geht es letzterdings um einen Angriff gegen griechische Denkmotive. — In „Thomas von Aquin und wir" wird die frühere Schrift „Die Weltanschauung des Thomas von Aquin" (Stuttgart 1926) wiederholt. Die Entwicklung der scholastischen Philosophie nach 1926 ist nicht berücksichtigt. In diesem mit großer Animosität geschriebenen Buch stochert H. am Inhalt längst zugeschaufelter Gräber herum. Seit 1926 hat die Scholastik viel Neues gelernt und viel Veraltetes begraben. *G.*

Alwin Diemer, Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie (Monographien zur philosophischen Forschung 15). Gr.-8° (397 S.). Meisenheim a. Gl. 1956, Anton Hain. — Während mancherlei philosophische Bewegungen, die in den letzten Jahrzehnten einen bestimmenden Einfluß besaßen, mehr und mehr an Bedeutung verlieren, ohne daß an ihrer Stelle etwas Neues beherrschend in den Vordergrund träte, besteht gegenüber den Modephilosophien der jüngsten Vergangenheit vielfach das Verlangen nach ernster wissenschaftlicher Philosophie. In diesem Zusammenhang vollzieht sich eine Rückbesinnung auf Husserl; nicht nur ein Anstoß dazu, sondern vielmehr

ein Ausdruck dafür ist die Herausgabe der „Husserliana" aus dem Löwener Husserl-Archiv. In der neu einsetzenden Arbeit an seinem Vermächtnis zeichnet sich aber Husserl immer deutlicher als die zentrale Gestalt im philosophischen Geschehen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ab. Es zeigt sich immer deutlicher, daß die entscheidenden Ansätze und Einsichten, die bei anderen — etwa bei Heidegger — zur Auswirkung kamen, soweit sie von echtem Wert und bleibender Geltung sind, weithin von Husserl stammen. Es bestand darum das Bedürfnis nach einer Gesamtdarstellung der Husserlschen Philosophie, worin nicht nur die relativ wenigen veröffentlichten Werke, sondern auch das umfangreiche Material des handschriftlichen Nachlasses (soweit dieser schon in Transkription zugänglich ist) aufgearbeitet wird. Diese schwierige Aufgabe hat nun A. Diemer in dankenswerter Weise gelöst. Sein Werk zeigt mit großer Klarheit in systematischem Aufbau die Grundlinien, die Husserls unermüdliche Denkarbeit durchziehen. Dabei betont D. von Anfang an — gegenüber der verbreiteten Auffassung, die unter „Phänomenologie" nur eine Methode versteht —, daß in der Frage nach dem „Sinn und Sein" des Seienden das Grundproblem der Phänomenologie Husserls liege, und zwar in dem Sinn, wie sich Sein von Seiendem im Bewußtsein konstituiere — eine Frage, die der Heideggerschen Frage nach der existentialen Konstitution des vorgängigen Seinsverständnisses verwandt ist und diese schon fast vorwegnimmt: Es geht bei Husserl um die intentionale Konstitution des Seins. In dieser Blickrichtung verfolgt D. eingehend die Strukturen der transzendentalen Subjektivität nach Husserl und den Zusammenhang der intentionalen Akte. Wichtig — sowohl sachlich als auch im Hinblick auf Heidegger — ist die Konstitution der Zeit und der Welt als des „absoluten Horizonts". Auch zeigt sich hier, wie sich dem späteren Husserl der personale Aspekt immer mehr als Problem aufdrängte: nicht das reine Ich, sondern die konkrete Person, nicht der rein theoretische oder „doxische", sondern der personale Akt des Wertens und Wollens. Darum sieht Husserl den Menschen auch immer mehr in der intersubjektiven Verbundenheit — „Liebe" wird zum Zentralthema — und in der geschichtlichen Verflochtenheit eines Entwicklungsganges der Menschheit. So wandelt sich für Husserl auch der Begriff der Phänomenologie von einer ersten Wissenschaft zu einer geschichtlichen Selbstbesinnung der Menschheit. Auch in all dem, was wir nur andeuten, D. aber eingehend entfaltet und mit zahlreichen Texten belegt, kann selbstverständlich sein Buch nicht alles ausschöpfen, was Husserl zu bieten hat. Jedenfalls aber ist dieses Buch in Zukunft eine unumgängliche Hilfe für jedes Studium der Husserlschen Philosophie.

E. Coreth S. J.

Albert Mitterer, Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart. Gr.-8° (346 S.). Wien-Freiburg 1956, Herder. S 135.—. — Der durch seine Thomasforschungen weithin bekannte und verdiente Verfasser bezieht nun auch Augustinus in seine Arbeit ein. Er will der in früheren Werken (bes. „Die Zeugung der Organismen", 1947) behandelten Erzeugungsbiologie bei Thomas die unserer heutigen Auffassung näherstehende Entwicklungsbiologie Augustins gegenüberstellen und einen Weg zur Verbindung alten und neuen Gedankengutes weisen. Nach kurzer Übersicht über die Exekutivätiologie nach Thomas, der Veränderungen nur nach dem technischen Modell Werkmeister-Werkzeug-Werkstoff kennt, beschreibt M. im 2. Kapitel die Konsekutivätiologie, die Lehre von der Entwicklung nach Augustinus. Es geht um die Entstehung der Organismen. Der Zentralbegriff ist der Same. Im eigentlichen Sinn, als sichtbarer, empirischer Same verstanden, besteht er aus *corpulenta substantia* und *ratio seminalis*. Er bringt aus sich, günstige Bedingungen vorausgesetzt, das Samenprodukt, nämlich das fertige Lebewesen, hervor, das seinerseits die Entwicklung fortsetzt. So entstehen Generationsreihen von streng konstanter Art. Einen Artwandel im modernen

Sinn kennt Augustinus nicht. Vielmehr hat Gott im ersten Moment alle Arten keimhaft geschaffen. Auch der Mensch war in der Urwelt mitgeplant. Während aber die übrigen Lebewesen sich allmählich und zwangsläufig entwickelten, bestand für den Menschen bloße Möglichkeit; durch Eingreifen Gottes und plötzlich trat das erste Menschenpaar ins Dasein. Die augustinische Entwicklung wird von Thomas in aristotelische Erzeugung umgedeutet, wie das aufklärende, vielleicht aufregende 3. Kapitel dartut. Das damalige Verfahren widerspricht unserem heutigen kritischen Denken. Wohl aber ist uns die Aufgabe gestellt, die von den großen christlichen Denkern ererbte Lehre so zu erweitern, daß auch die neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse darin Platz finden; solche Erweiterungsmöglichkeiten werden im 4. Kapitel angedeutet. Dieses sein Programm, für das M. in zahlreichen Veröffentlichungen eingetreten ist, wird in seinem inhaltsreichen neuesten Werk wieder ein gutes Stück der Verwirklichung näher gebracht. *H. Pohl S. J.*

Friedrich Dessauer, Streit um die Technik. 8° (472 S.). Frankfurt/M. 1956, Knecht. DM 17.80. — Es ist schwer, in einer kurzen Besprechung ein Bild des reichen Inhalts zu geben, den dieser prächtige Band in sich birgt. Es sind gerade 30 Jahre her, seit D. im „Hochland" mit seinen „Gedanken über Technik, Kultur und Kunst" in die Auseinandersetzung über die Technik eintrat. Sie ist inzwischen zum ‚Weltgespräch' geworden. Im 1. Kapitel schildert D. diese interessante Entwicklung, an der er selbst durch seine „Philosophie der Technik" (1926) hervorragenden Anteil gehabt hat. Die Gedanken des 1932 zum dritten Male aufgelegten und bald darauf vom Nationalsozialismus unterdrückten Buches werden im 2. Kapitel: Was ist Technik? in neu durchgearbeiteter und erweiterter Form vorgelegt. Anschließend spricht D. von den Zusammenhängen der Technik mit Religion und Offenbarung; was er in „Seele im Bannkreis der Technik" (1945) geschrieben hat, faßt er hier in dem kurzen Abschnitt über Seelsorge und Technik zusammen. Vielfältig ist die Technik mit den anderen Kulturbereichen, insbesondere mit der Wirtschaft, verflochten; sie prägt den Menschen. In einem neuen Kapitel über die Technik in existenzial-philosophischer Schau setzt sich D. mit Jaspers, Ortega y Gasset und Heidegger auseinander. Der letzte Abschnitt berichtet über die Wiederaufnahme des ‚Weltgesprächs' nach dem zweiten Weltkrieg und schließt mit einem Blick in die zu erwartende Zukunft: Atomenergie, Automation... Ein nach Jahren geordnetes Literaturverzeichnis zeugt eindrucksvoll von dem wachsenden Interesse für das Problem der Technik. Allen Enttäuschungen und Anfeindungen zum Trotz hat D. in all den Jahren angesichts der Technik stets eine optimistische Theorie vertreten. Es liegt an der Einsicht und dem Mut der Verantwortlichen, daß in der Praxis die Schattenseiten, die der Technik auch anhaften, in möglichst engen Grenzen bleiben. Die dazu nötige Einsicht in das Wesen der Technik angebahnt und eine gesunde Haltung ihr gegenüber mächtig gefördert zu haben: das ist das bleibende Verdienst Dessauers, auch in diesem seinen neuesten Werk. *P.*

Gabriel Marcel, Die Erniedrigung des Menschen. 8° (303 S.). Frankfurt/M. 1957, Knecht. Geb. DM 12.80. — M. ist nicht der Philosoph eines abstrakten Systems; ihm ist der lebendige Mensch die aufgegebene Frage. Der Titel (im Original: Les Hommes contre l'Humain) sollte nach M. eigentlich lauten: „Das Universelle gegen die Massen" (18). Das Universelle ist der Geist, die Einheit von Verstand und Liebe. Die Massen sind das degradiert Menschliche. Der Mensch liegt in Agonie. Er hat durch die ‚Techniken der Entwürdigung' seine Freiheit verloren. Man denke an den letzten Krieg, an die Konzentrationslager, wo mit teuflischen Methoden dem Menschen seine Würde entrissen wurde. Aber noch anderes spielt da mit, wo der Zusammenhang nicht so offen zutage liegt: die Propaganda, die das Gewissen knechtet, die Technik, die so leicht zur sündigen

Technik, ja zur Technik der Sünde wird; dabei erkaltet die Liebe zur lebendigen Wirklichkeit. Der Philosoph hat dieser Welt gegenüber die Aufgabe, „den Fanatismus zu bekämpfen" (125). Von ihm sind wir umzingelt: Stalinismus, Antistalinismus, Nazismus und ähnliche Erscheinungen, die immer auch mit Unehrlichkeit gekoppelt sind. Geistvolle Analysen der gegenwärtigen Situation bieten die Abschnitte über den Abstraktionsgeist als Kriegsfaktor, über die Krise der Werte in der heutigen Welt und besonders die feinsinnige Feststellung, daß die Idee des Dienens heute ihren Gehalt verloren hat. Dieser Zeitspiegel von schonungsloser Realistik legt schließlich die Frage nahe: Sind wir bald am Ende? Die Möglichkeit einer Katastrophe steht vor uns! Jedem obliegt es, „auf seinem Gebiet, in seinem Beruf einen unermüdlichen Kampf für den Menschen zu führen, für die Menschenwürde . . ." (270), das Licht füreinander auszustrahlen, den Sinn für den Nächsten wieder zu wecken, letztlich: gegen die Masse und für das Universelle Zeugnis abzulegen. Möchten nur viele diese aufrüttelnde und von glühender Liebe zum Menschen getragene Predigt sich zu Herzen nehmen! Aus der Übersetzung klingt stellenweise allzu deutlich die französische Diktion durch; posé (238) wäre dem Zusammenhang nach besser mit ‚bedächtig, langsam' wiederzugeben. *P.*

Gott, Mensch, Universum. Die Antwort des Christen auf den Materialismus der Zeit. Hrsg. und eingeleitet von Jacques de Bivort de la Saudée. 2. Aufl. 8° (664 S.). Graz-Wien-Köln 1956, Styria. Geb. S 162. — — Die französische Originalausgabe hat seit 1950 vier Auflagen erlebt. Das Buch wurde ins Italienische, Englische und Portugiesische übersetzt. Die vorliegende deutsche Ausgabe mußte nach wenigen Monaten schon nachgedruckt werden. Diese Tatsachen allein lassen schließen, daß das Werk einem Bedürfnis vieler entgegenkommt. Der Untertitel deutet es an: es geht um den Kampf wider die Irrtümer, die der Materialismus, speziell in der kommunistischen Form, weithin verbreitet. Die Fragen sind oft so verwickelt und die Verdrehungen so geschickt, daß nur solides Fachwissen sie zu entwirren vermag. Aber nicht jeder kann auf vielen Gebieten zugleich Fachmann sein. So haben französische, belgische und deutsche Gelehrte diesen Sammelband geschaffen, um aus erster Quelle den vielen Priestern und Laien das begehrte Rüstzeug für den Kampf in die Hand zu geben. Es sind Fragen, die der gewöhnliche Religionsunterricht kaum berührt, die auch das Niveau der Durchschnittspredigt übersteigen, die aber weitum ‚in der Luft liegen': die Haltung des Materialismus in der Frage um die Existenz Gottes, Ursprung und Alter der Welt, Entstehung des Lebens, Ursprung des Menschen nach der Naturwissenschaft und dem Buch Genesis, Seele, Geist (gegenüber ‚Tierintelligenz'), Unsterblichkeit, Wie kam es zur Religion? die geschichtliche Person Jesu, Welt und Umwelt des Urchristentums, die Kirche, die Hintergründe der Reformation, Religion und Fortschritt, Christentum und Kapitalismus, der dialektische Materialismus, das Problem des Übels. Einen guten Gedanken verwirklicht der Anhang: der Leser wird über den Hauptinhalt der Kapitel ausgefragt; diese Fragen lassen sich recht gut in der Gruppenarbeit verwenden. — Im 3. Kapitel sollten die Experimente von Miller (Aminosäuren aus Luft . . .) und Fraenkel (Virussynthese) nicht fehlen. 199: Mascara statt Madagaskar; 200: 1856 statt 1859. *P.*

W. Ross Ashby, An Introduction to Cybernetics. 8° (IX und 295 S.). London 1956, Chapman & Hall. Geb. sh 36.—. — An der neuen Wissenschaft, die man vor zehn Jahren 'Kybernetik' getauft hat, wird auch der Philosoph nicht achtlos vorbeigehen können. Ob man sie nun als physikalische Theorie allgemeinster Art auffassen oder unter die Physiologie, Psychologie, Naturphilosophie oder Soziologie einreihen mag — sie hat ohne Zweifel für diese und manch andere Wissenszweige ihre Bedeutung und geht doch in keinem von ihnen auf. Sie

handelt nicht von bestimmten Apparaten, etwa mechanischer, elektrischer, elektronischer Art, sondern ganz allgemein von Systemen (‚Maschinen' im weitesten Sinn); auch biologische, Nerven-, Wirtschaftssysteme fallen in ihren Bereich. Die lebendigen Systeme stehen sogar in der Mitte des Interesses. Sie bilden den Gegenstand des 3. Teiles des vorliegenden Buches: Regulation and Control. Wie stellt es der Organismus an, um trotz der so sehr wechselnden und oft störenden Einflüsse von außen sich als Ganzes, oder einzelne Daten, z. B. die Körpertemperatur, konstant zu erhalten? So komplex das Problem erscheint, so lassen sich doch gewisse Zusammenhänge herauslösen, die auch für andere Systeme, etwa ökonomische, als Gesetze gelten. Das Verständnis dieses innersten Bezirkes der Kybernetik wird durch die beiden vorausgehenden Teile vorbereitet, in denen die Grundbegriffe erklärt werden: die Maschine mit einfacher Determination, gekoppelte Systeme, 'feedback', Gleichgewicht, speziell die Homöostasie und die von A. konstruierte 'black box', ferner (im 2. Teil) die Grundgedanken der Informationstheorie. Was das Buch gerade für nicht Eingeweihte so wertvoll macht, ist die durchaus elementar gehaltene, klare, mit vielen Beispielen und Übungsaufgaben durchsetzte Lehrweise; sie wird vielen den Schrecken nehmen, den vielleicht andere Werke mit ihrem mathematischen Apparat eingegeben haben. Dazu ist A. Spezialist für Neurologie und zugleich in Mathematik und Elektronik wohl bewandert; so ist er wie wenig andere in der Lage, aus der Überschau über anscheinend so disparate Wissenschaften die Kybernetik darzustellen, die man nicht zu Unrecht als das Gemeinsame von Nachrichtentechnik und Philosophie bezeichnet hat. *P.*

Edwin F. Healy S. J., Medical Ethics. 8° (XXII und 440 S.). Chicago 1956, Loyola University Press. Doll. 6. . — Wenn man das Buch nur flüchtig durchblättert, kommt einem bald der Wunsch: Wenn es so etwas auch in deutscher Sprache gäbe! Schon die Bemerkung im Vorwort, das Buch sei in erster Linie als Textbuch für katholische Medical schools geschrieben, zeigt, daß uns in diesem Punkt Amerika weit voraus ist. Die drei ersten Kapitel entwickeln die allgemeinen und die speziell für den Arzt wichtigen sittlichen Grundsätze. Dann folgen Einzelfragen oder Fragenkomplexe: Chirurgie, ehelicher Verkehr, Schwangerschaft, Geburt, Hypnose, Euthanasie, Geisteskrankheiten u. ä. Den Schluß bilden je ein Kapitel über den Arzt als Ratgeber (vor der Ehe, sexuelle Aufklärung der Kinder...) und über die Sorge für das Seelenheil des Patienten. Im Anhang sind die ethischen und religiösen Richtlinien für katholische Krankenhäuser (von der Catholic Hospital Assoc. of the Un. St ates and Canada erlassen) und die ärztlich-ethischen Grundsätze der American Medical Association abgedruckt. In Verbindung mit der Theorie werden 171 Einzelfälle nach sorgfältiger Analyse entschieden. Die Grundhaltung im ganzen: soweit es angeht, Freiheit! Einschlägiges amerikanisches Schrifttum am Schluß der Kapitel, meist aus den letzten Jahren, hilft zu weiterer Orientierung. Das 24 Seiten umfassende Register macht das Buch zum bequem benützbaren Nachschlagwerk. Als solches ist es auch für nichtkatholische Ärzte gedacht, die das Vertrauen ihrer katholischen Patienten gewinnen möchten. Eine deutsche Bearbeitung würde sicher von vielen begrüßt werden. *P.*

Gerard Smith S. J., The Truth that frees. The Aquinas Lecture 1956. Under the Auspices of the Aristotelian Society of Marquette University. Kl.-8° (79 S.). Milwaukee 1956, Marquette University Press. — In philosophischer Auslegung des Schriftwortes von der „Wahrheit, die uns frei macht", sucht der Verfasser das Verhältnis zwischen Wahrheit und Freiheit zu bestimmen. Ausgehend von einfachen und konkreten Beispielen führt er den Leser die Stufen der Erkenntnis empor, von der empirischen, naturwissenschaftlichen und mathematischen Erkenntnis, die uns schon in gewisser Weise zu befreien vermag, über die Erkenntnis

der Substanz und des Seins zur Erkenntnis Gottes und zur christlichen Wahrheit, in der wir die höchste und echteste Freiheit gewinnen. Das Ergebnis ist allgemein: „Good knowledge well used, this seems to be the truth which frees men" (65). *E. Coreth S. J.*

Henri Thibeaud, A Dieu et à Jesus-Christ par la philosophie. 8° (XIV und 336 S.). Paris 1956, P. Lethielleux. — Der Verfasser will in diesem Buch entsprechend der Enzyklika „Humani generis", auf die er sich in der Einleitung beruft, die rationalen Grundlagen des Glaubens entfalten. Von diesem Anliegen her gesehen ist es allerdings überraschend, wenn nun weitaus der größte Teil des Buches (1—231) ein Kompendium der gesamten Philosophiegeschichte bietet, worin die neuere Philosophie im französischen Geistesraum besonders berücksichtigt wird. Viel kürzer werden im zweiten Teil (233—285) die Grundlinien der thomistischen Philosophie dargelegt. Ausgehend vom cartesianischen *Cogito ergo sum* werden die Erkenntnisfragen behandelt: die ersten Prinzipien, die sinnliche und die geistige Erkenntnis, die Erkenntnis Gottes und die Zweiheit von Verstand und Wille. Daran schließt sich im dritten Teil (287—332) ein knapper Abriß der Fundamentaltheologie, in der das Wunder als Zeichen göttlicher Offenbarung im Mittelpunkt steht. Ohne philosophisch und theologisch Neues bieten zu wollen, ist dieses Buch wohl geeignet, einige Grundzüge des traditionell christlichen Weltbildes einem breiteren Leserkreis näher zu bringen. *C.*

Ewald Link, Das Subsidiaritätsprinzip. 8° (X und 121 S.). Freiburg 1955, Herder. — Um es gleich am Anfang zu sagen: die vorliegende Arbeit, die aus einer Dissertation entstanden ist, stellt zweifellos eine beachtliche sozialphilosophische Leistung dar. Und das ist heute besonders hervorzuheben, da wir im katholischen Raum keineswegs einen Überfluß an sozialphilosophischer Literatur über aktuelle Sozialprobleme haben. Der Grundgedanke des Verfassers ist in folgenden Worten zusammengefaßt: „Betrachtet man die Gesellschaft, die ihrer Natur nach eine Ordnungseinheit tätiger Menschen darstellt, nach ihren Wesenselementen, dem Material-, Formal- und Finalelement, so stellt sich als ihr Wesen heraus die ergänzende Hilfeleistung gegenüber ihren Gliedern. Dieses Wesen wird ausgesprochen in dem obersten Prinzip aller Gesellschaftstätigkeit, dem Prinzip der Subsidiarität. Dieses ist ein metaphysisches, ethisches und Rechtsprinzip. Aus diesem sozialen Grundprinzip lassen sich die beiden sozialen Grundhaltungen der sozialen Gerechtigkeit und sozialen Liebe als dessen unmittelbare Auswirkungen ableiten" (S. 112). Dieser Gedankenführung entspricht auch die Einteilung der Kapitel. Einige ergänzende Bemerkungen seien angefügt. Man darf mit Recht die Frage aufwerfen, ob die Behandlung des Subsidiaritätsprinzipes in den päpstlichen Kundgebungen nicht besser in chronologischer Reihenfolge, also Leo XIII., Pius XI., Pius XII., hätte geschehen können. Gerade darin zeigt sich ja auch eine gewisse Entwicklung und Konkretisierung der katholischen Soziallehre. — Auf S. 54ff folgt der für die gesamte Arbeit entscheidende Entwurf einer Metaphysik der Gesellschaft. Hier wird zuerst ein guter Einblick in die Auseinandersetzungen über diese Frage innerhalb der Scholastik gegeben. In der Darstellung der eigenen Auffassung werden die wesentlichen Fragestellungen zwar erwähnt, dann aber in der weiteren Durchführung nicht entsprechend entfaltet. So z. B. auf S. 73, wo über die grundlegende Frage des Fundamentes der Gesellschaft gesprochen wird. Die Antwort, daß dies in der Sozialnatur des Menschen begründet sei, ist zwar richtig, aber es wäre an dieser Stelle doch näher auszuführen, worin diese Sozialnatur ihre metaphysische Grundlage hat. Der Hinweis, der hier und an anderen Stellen auf die Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen in der Gesellschaft gemacht wird, besagt zwar etwas sehr Wesentliches, insofern sie vor allem vom Menschen

her gesehen wird. Es bedarf aber ebenso der Schau der Gesellschaft von Gott her und des damit gegebenen Darstellungswertes der *repraesentatio Dei possibilis*. Dieser Gesichtspunkt wird zwar auf S. 80 angeführt, tritt aber hinter dem der Ergänzungsbedürftigkeit in der Gesamtdarstellung zurück. Es wäre auch wünschenswert gewesen, die zwischen der Abfassung der Arbeit und ihrem Erscheinen im Druck erschienenen Veröffentlichungen über das Subsidiaritätsprinzip in das Literaturverzeichnis aufzunehmen. *J. Schasching S. J.*

L.-J. Lebret – Th. Suavet, Der schwierige Alltag des Christen. Aus dem Französischen übers. und hrsg. von Jakob David. 8° (248 S.). Luzern 1956, Räber. sFr 9.90. — Das sind einige Proben aus diesem originellen Buch: Der Heranwachsende: Systematisch den abenteuerlichsten Film und das abenteuerlichste Buch suchen... Der Pensionierte: Vergessen, daß die Zeit des Alters eine Zeit der Vorbereitung ist, Gott von Angesicht zu Angesicht zu begegnen... Der Verbraucher: Ein Dasein ohne den gewohnten Komfort für sich als unvorstellbar, für die anderen aber als absolut normal betrachten... Der Arbeiter: Schimpfen gegen die Unproduktiven und alles tun um es zu werden... Der Unternehmer: Von der Arbeit immer noch wie von einer Abstraktion reden, statt an den arbeitenden Menschen zu denken... Der Bankier: Anständige Schuldner zum Bankrott treiben, obwohl man sie retten könnte... Der Beamte: Die Besucher von einem Büro zum anderen abschieben... Der Politiker: Die künftige Generation dem Egoismus der heutigen opfern, gute Vorschläge und Bestrebungen gegnerischer Parteien bekämpfen... Der Tourist: Sich wie in einem eroberten Land aufführen, sich dem Personal gegenüber unfreundlich zeigen, da man weiß, daß sie sich nicht wehren können... — Das ist die Sprache des Buches. Sie ist ungekünstelt und bunt wie das Leben. Aber gerade deshalb heute so selten zu finden. Und was noch betont werden muß: Die Verfasser sind zwei bekannte Nationalökonomen und Soziologen aus der Arbeitsgemeinschaft der Dominikaner "Économie et Humanisme" in Lyon, die zugleich für die Sachtreue dieser Querschnitte durch den schwierigen Alltag des Christen bürgen. Wir sind heute immer noch auf der Suche nach einer sozialkonformen Berufsethik. Hier findet sich ein wertvoller Ansatz. Dem Bearbeiter ist es in hervorragenderweise gelungen, das Buch der deutschen Denkweise und Ausdrucksform anzupassen. *Sch.*

Neues Testament

Novum Testamentum Graece. Cum appartu critico curavit † D. Eberhard Nestle, novis curis elaboravit Erwin Nestle adjuvante Kurt Aland. Ed. 22. 12° (110* und 671 S.; vier Kärtchen). Stuttgart 1956, Württembergische Bibelanstalt. DM 5.70. — Zunächst ist willkommen, daß wiederum eine nur-griechische Ausgabe in handlichem Format vorliegt, nachdem die entsprechende Form von Merks Ausgabe nicht mehr erhältlich ist. Die neue Auflage strebt weiter in der Zielsetzung der vorausgehenden, den textkritischen Apparat mehr und mehr auszubauen. Allerdings führt das ins Unmögliche: Wie soll man eine kleine Ausgabe mit all dem erwünschten Material ausstatten können? Zu der Notierung der großen Ausgaben, auf welche Eberhard N. seinen Text stützte, und den sich mehrenden Lesarten kommen noch Hinweise auf moderne Konjekturen und Textabteilungen. Wäre es nicht an der Zeit, die erste und die dritte Gruppe aus dem Apparat zu entfernen? Etwa seit dem Anfang unseres Jahrhunderts hat sich die Überzeugung durchgesetzt, daß zur originalen Textgestalt manches Element der nichtalexandrinischen Rezension gehört, auch wenn über das Ausmaß und die einzelnen Lesarten noch lang keine Übereinstimmung herrschen wird. Diese Überzeugung schränkt nun aber den Wert der im wesentlichen auf B und S beruhenden großen Ausgaben von Westcott-Hort, Tischen-

dorf, B. Weiss ein. Eine Durchschnittsausgabe ihres Textes ist nicht mehr in gleichem Maß wie früher eine gewisse Garantie der echten Textform, sondern nur mehr ein Notbehelf, bis die heutigen Forschungen zu einem relativen Abschluß gelangt sind. Daher sind aber auch ihre Notierungen im Apparat nicht mehr so interessant, wie sie es ursprünglich waren, sie könnten m. E. unbeschadet des praktischen Nutzens des „Nestle" weggelassen werden. Da für die Interpunktion überhaupt keine Urtradition existiert, genügt eine Bemerkung in der Einleitung, daß die Textabteilung in allen Punkten von der Exegese abhängt. Durch Streichung dieser Elemente aus dem Apparat würde zwar nicht sehr viel Platz gewonnen, aber der Apparat einheitlicher und durchsichtiger gestaltet. Auch so bleibt er kompliziert genug. Er bietet Lesarten, die teils irgendwie als originale in Frage kommen, teils die Textgeschichte aufhellen sollen und auch die älteste Exegese beleuchten. Hier bieten die Herausgeber so viel, als überhaupt Platz ist, es wird nie allen Wünschen entsprochen werden können. Will man nicht v. Soden beiziehen, so ist eine gleichzeitige Benützung von Nestle und Merk sehr behilflich, denn sie ergänzen einander oft sowohl in den Lesarten wie in den Zeugen. Dabei empfindet man es angenehm, daß Nestle sehr oft für "rel." bei Merk die führenden Handschriften einsetzt. An Verweisen auf Parallelstellen am Rande ist Nestle nach Auswahl und Ausmaß allen ähnlichen Ausgaben überlegen. *P. Gaechter S. J.*

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. Bd. 26. Epistulae Catholicae. Apocalypsis. 1. Lieferung: Jac(obus). 4° (64 S.). Freiburg 1956, Herder. Brosch. DM 14.—, Subskr. DM 11.90. — Nachdem in den ersten vier Lieferungen die Genesis vorgelegt wurde, überrascht uns die neueste Lieferung mit der Ausgabe des Jakobusbriefes. Wie bei der Genesis folgen sich auch hier unter dem griechischen Text die Typen des Altlateiners und die Vulgata. Darunter stehen die Angabe der Lakunen, dann der Apparat der Varianten in den Handschriften und zu unterst die Belege aus dem frühchristlichen lateinischen Schrifttum; der Jakobusbrief mit seinem moralischen Inhalt hat bei den Vätern ein reiches Echo hervorgerufen. Um die Editionstechnik ganz zu begreifen, genügen allerdings die Aufschlüsse nicht ganz, welche vor dem Anfang des Genesistextes geboten werden. Auch unter Berücksichtigung der im Jakobusfaszikel S. 6 gedruckten Erklärungen der Siglen für die Textformen finde ich mich nicht zurecht, wenn z. B. zu Jak 2,16 und 2,19 die F-Form für ein Wort durch ein T oder ein S unterbrochen wird. Man darf hoffen, daß dies zum Beginn des NT oder sonst bei einer passenden Stelle erläutert wird. Auf jeden Fall freut es den Neutestamentler, daß er nicht warten muß, bis das ganze AT vorliegt, ehe die Vetus Latina mit ihrem ungeheuer reichen Material neutestamentliche Partien behandelt. *G.*

Das Lukasevangelium. Im Urtext für den Schulgebrauch herausgegeben und erklärt von Constantin Rösch O. Cap. und Joseph Kahle. 2. Auflage in Verbindung mit Gottlieb Schleich S. J. (Aschendorffs Sammlung lateinischer und griechischer Klassiker). Kl.-8° (136 S.). Münster 1956, Aschendorff. DM 2.50. — Diese Textausgabe ist sicher eine wertvolle Bereicherung der Sammlung Aschendorffs. Auf diese Weise gelangt ein Stück Gotteswort auch dorthin, wo sonst kaum davon die Rede ist, nämlich in den Unterricht der klassischen Sprachen. Auch für den reinen Sprachlehrer ist diese Ausgabe nicht ohne Bedeutung. Denn sie bietet einmal ein Dokument für jene κοινή, die der einfachen Volkssprache nahestand; dann aber gibt sie durch das semitische Kolorit aufschlußreiche Hinweise auf Semitismen. Anstelle der verschiedenen Übersetzungsproben im Anhang möchte man aber doch eher einige reale Anmerkungen und Hinweise zum Verständnis gewisser Textstellen wünschen. *A. Keel S. J.*

Xavier Léon-Dufour S. J., Concordance des Évangelis Synoptiques. (Quer-8°. Tournai 1956. Desclée. bFr 60. — Diese Konkordanz ist als Behelf zur praktischen Einführung in das Problem der Synoptiker aus der Arbeit mit Theologiestudenten entstanden. Auf drei ausziehbaren Faltbogen erscheinen die syn. Evangelien, zerlegt in 250 kleine Sinnabschnitte, zeichnerisch durch verschiedenfarbige Rechtecke dargestellt. Die Farbe der kleinen Rechtecke ist entsprechend dem Inhalt des dargestellten Abschnittes gewählt, je nachdem in den Parallelen die einzelnen Evangelien übereinstimmen oder sich unterscheiden. Neben den Rechtecken wird die Stellung des betreffenden Abschnittes im syn. Gesamtgefüge — der Kontext — durch Farbkreise gekennzeichnet. Das sinnvoll ausgedachte System der graphischen Darstellung läßt mit einem Blick für jede dieser kleinen Einheiten sofort die ‚syn. Kondition' erkennen, das heißt ob Übereinstimmung (ganz oder teilweise) oder Verschiedenheit herrscht im Vergleich zu den Parallelstellen der anderen Synoptiker. Zudem gibt diese Art von Konkordanz die Möglichkeit, aus der vorherrschenden Farbtönung für größere Abschnitte die Eigenart eines syn. Evangeliums sofort zu erfassen, so z. B. bei Markus, in dem die Farben der beiden anderen Synoptiker stark vertreten sind, anders als bei Lukas z. B., in dessen Kindheitsgeschichte und zwei Einschüben gleich das Überwiegen des lukanischen Eigenguts auffällt (gelbe Farbe). Eine Reihe von weiteren Zeichen bieten noch genauere Bestimmung zum jeweiligen Textabschnitt. Ein beiliegender Faszikel von 20 Seiten gibt die praktische Einführung in den Gebrauch der Konkordanz. Das kleine Hilfsmittel bietet Anregung, mit Interesse und Aufmerksamkeit sich mit dem Text der Evangelien selbst zu befassen. Die mit dem Auge leicht und schnell faßbare Darstellung in Farben zwingt dazu, sich über kleine Einzelheiten der Textkomposition und des Vergleiches Rechenschaft zu geben, wo man an Hand des bloßen Textes leicht darüber wegliest. Vor allem Studenten der Theologie wird es als erste Einführung zum Studium der synoptischen Evangelien gute Dienste leisten. Eine Ausgabe in englischer Sprache wird — nach persönlicher Mitteilung des Autors — in absehbarer Zeit erscheinen. *J. Sint S. J.*

Eugenius Dabrowski, Synopsis Latino-Polonica Quattuor Evangeliorum cum Prolegomenis. 4° (332 S.). Posen 1955, Pallottinum. — Das Erscheinen dieser ersten lateinisch-polnischen Synopse ist unter den herrschenden Verhältnissen sehr zu begrüßen. Der lateinische Text der Synopse wird in der Gestalt der Editio Clementina von A. Gramatica (Rom 1946) geboten, die Varianten sind nach der Ausgabe von Wordsworth-White (Oxford 1911) in Fußnoten gesetzt. Die Einleitung bietet außer den wichtigsten Dokumenten aus der ältesten Tradition über die Entstehung der Evangelien einen kurzen Überblick über das synoptische Problem und seine Lösungsversuche. Der Verfasser selbst geht für die Lösung von der mündlichen Tradition aus, die durch die Formgeschichtliche Methode in ihren verschiedenen Stadien und Schichten erarbeitet werden muß. Über die gegenseitige Abhängigkeit der Evangelisten untereinander lasse sich nichts bestimmtes sagen, da alles noch zu sehr in einer Art „Halbschatten" liegt. Hier muß die Einzelforschung erst Klärung schaffen, um gesicherte Aussagen zu ermöglichen. Ein Kapitel über die Beziehung der Synoptiker zu Johannes und über die Geschichte des lateinischen Textes des NT schließt die Einleitung ab. Allen Kapiteln sind die neuesten Literaturangaben beigefügt. — Zur Technik der Synopse selbst: Leider sind die einzelnen Evangelien nicht fortlaufend im Text gedruckt (wie dies bei den neuesten Synopsen von Huck-Lietzmann und J. Schmid der Fall ist), so daß häufiges Blättern unvermeidbar bleibt. Innerhalb der synoptischen Abschnitte wäre drucktechnisch noch eine genauere Parallelisierung der einzelnen Zeilen möglich gewesen, um das Auffinden der Parallelen auch von einzelnen Ausdrücken zu erleichtern. Die Schlußtabellen geben eine klare Übersicht über den gesamten Aufbau der Synopse.

Für ihr Ursprungsland wird sie bestimmt eine große Hilfe bedeuten und mit dankbarer Freude aufgenommen werden. *S.*

Jan Merell, Bible v českých zemich od nejstaršich dob do současnosti (Die Bibel in der kulturellen Tradition des tschechischen Volkes). Gr.-8° (119 S.). Prag 1956, Ceská katolická charita. čsk 58.—. — Der Autor, Professor der ntl. Wissenschaft an der Prager theologischen Fakultät, macht uns in diesem Buche bekannt mit der hervorragenden Stellung der Bibel in der Kultur und im Leben des tschechischen Volkes. Am Anfang der Kulturgeschichte der slavischen Völker steht die altslavische Bibelübersetzung der beiden Slavenapostel Cyrill und Method, ein ausgezeichnetes Werk sowohl der theologischen Gelehrsamkeit als auch sprachlicher Kunst. Die Anfänge der alttschechischen Übersetzung gehen in das 11. Jahrhundert zurück. Groß ist der Reichtum der alttschechischen und lateinischen Bibelhandschriften, sowie gedruckter Bibeln. Über 100 Bildbeilagen geben einigen Einblick in diesen Reichtum. Zusammenfassungen in französischer, englischer und deutscher Sprache bieten auch dem ausländischen Leser eine genügende Auskunft. *S.*

Severin Grill, Das Neue Testament nach dem syrischen Text. Sonderlesungen der Peschitto gegenüber dem griechischen und lateinischen Text. Kl.-8° (120 S.). Klosterneuburg 1955, Volksliturgisches Apostolat. S 36.50. — Die vorliegende Auswahl abweichender Lesarten des syrischen NT will vor allem für den Theologiestudenten und den praktischen Seelsorger, der mit aufgeschlossenen Laien arbeitet, eine Hilfe sein, erleichtert aber auch dem Exegeten die mühevolle Arbeit der Auswertung des kritischen Apparates der griechischen Handausgaben des NT. Die Wahl wurde so getroffen, daß nur theologisch und exegetisch interessierende Stellen aufgenommen wurden. Rein philologisch und syntaktisch Bedeutsames wurde mit Bedacht beiseite gelassen. Eine Reihe von Stellen bietet gute Anregungen zum Verständnis des oft schwierigen griechischen Textes und weist in Richtung einer brauchbaren Lösung (z. B. Mt 11,12, S. 13; Mk 3,17, S. 18; Jo 2,4f, S. 28f; 2 Tim 4,9—13, S. 77 u. a. m.). Anderes scheint etwas gekünstelt (Jo 21, 15—17, S. 37f) oder mit zu viel Phantasie zurechtgelegt (Apg 1,18f, S. 39f). Das ausführliche Register am Schluß des Büchleins gibt Aufschluß über die besprochenen Stellen. Der Umschlagtitel ist irreführend und erfährt erst die nötige Ergänzung durch den Untertitel im Innern des Büchleins. *S.*

Heinz Schürmann, Der Abendmahlbericht Lukas 22,7—38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung (Die Botschaft Gottes. Eine biblische Schriftenreihe, II: Neutestamentliche Reihe, 1. Heft). Kl.-8° (108 S.). Leipzig 1955, St.-Benno-Verlag. — Die Schrift setzt die fachlichen, äußerst scharfsinnigen Untersuchungen zum Abendmahlsbericht desselben Verfassers voraus (NTA XIX, 5; XX, 4.5) und wertet sie für die Praxis aus. Ein glänzendes Exempel, wie strenge Facharbeit des Exegeten reiche Frucht und Anregung für den seelsorglichen Praktiker bringen kann. Die kritische Analyse des Lukasberichtes hat ergeben, daß die „frühe Komposition" des Abendmahlsberichtes (vv. 15—20; 28—30) wesentlich von der Eucharistiefeier, also der Gottesdienstordnung der Urkirche geprägt wurde, doch auch schon „offen zum christlichen Leben hin" ist, das heißt die Bewährung darin fordert. Die „späteren An- und Einfügungen" (vv. 31—32; 35—38; 24—27) und mehr noch die „Lukanischen Nachträge" (vv. 21—23; 33—34) sind aus Elementen der Überlieferung (Worte Jesu und Erzählungsberichte) unter dem formenden Einfluß der Gemeinde- und Lebensordnung der Urkirche allmählich zugewachsen (brüderliche Hilfeleistung und gegenseitige Dienstbereitschaft, Erhaltung der Seelsorger, Sorge für die Armen), bis der ganze Bericht durch die „nachgetragene Einleitung"

vv. 7–14) eine Abrundung erhielt und als apostolische „Agende" des „umgestifteten Paschamahles", in dem der Gedächtnisbefehl Jesu erfüllt wird. Vorbild und Maß wurde für die Feier der Eucharistie durch das Jahr hindurch, wo sie sich auswirken muß im alltäglichen Gemeindeleben und in der Gestaltung des Lebens im Alltag überhaupt. *S.*

Edzard Schaper, Das Leben Jesu. Mit einem Nachwort „Widerruf und Bekenntnis". Kl.-8° (261 S.). Frankfurt M. - Hamburg 1955, Fischer. DM 1.90. Die literaturkritische und künstlerische Wertung des Buches fällt nicht in den Rahmen dieser Besprechung. Was vom theologischen und biblischen Standpunkt aus zu sagen ist, hat der Verfasser selbst in seinem Nachwort zu dieser Neuauflage vorweggenommen: "...in summa der Widerruf alles dessen, was nicht der Offenbarung in Ehrfurcht vor ihrem Sinn und ihren Dunkelheiten nachgedichtet, sondern ihr — vermeintlich erhellend — angedichtet und hinzugedichtet worden ist". Zu den Punkten, die er selbst ausdrücklich aufzeigt, muß vor allem noch hinzugefügt werden, daß im ganzen Bericht vom letzten Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern nicht mit einem Wort der Einsetzung der Eucharistie Erwähnung getan wird, die doch das theologisch-heilsgeschichtlich zentralste Ereignis dieser letzten gemeinsamen Stunden des Herrn mit seinen Aposteln war. Viele andere kleinere Auslassungen, Umstellungen und Retouchierungen mögen der ‚Freiheit des Dichters' zugestanden werden. Trotz des strengen Urteils, das der Verfasser über sich selber spricht, ist die Neuauflage nicht nur wegen der kraftvollen und tiefen künstlerischen Gestaltung des Lebens und Wirkens des Herrn zu begrüßen, sondern das ergreifende Nachwort „Widerruf und Bekenntnis" ist Aufruf und Verpflichtung für jeden Leser, sich mit dem Verfasser um die Tiefe des schlichten Glaubens zu bemühen, der aus den Evangelien als Anspruch ergeht. So kann der Wunsch des Verfassers in Erfüllung gehen, daß das Buch auch heute „für manchen zu einer Schwelle werden kann, von der aus er leichter auf die hohe Ebene gelangt, auf der uns die Offenbarung der Evangelien zuteil wird." *S.*

Joseph Bonsirven S. J., Le Témoin du Verbe. Le Disciple bien-aimé. 8° (240 S.). Toulouse 1956, Apostolat de la Prière. fFr 690. — B. wendet sich mit diesem Buch nicht an die Fachexegeten, sondern gibt ihm eine mehr aszetische Ausrichtung. Es bietet in gut durchdachter Anordnung den theologischen Gehalt der johanneischen Schriften, wobei die Briefe und die Apk, deren Parallelstellen sonst in den Anmerkungen stehen, für das Evangelium eintreten, wo dieses über einen systematisch notwendigen Punkt nichts oder fast nichts enthält. Auch für den Studierenden hat diese Darstellung ihren Wert als eine Materialiensammlung. *P. Gaechter S. J.*

Karl Hermann Schelkle, Paulus Lehrer der Väter. Eine altkirchliche Auslegung von Römer 1–11. 8° (476 S.). Düsseldorf 1956, Patmosverlag. DM 28.50, geb. DM 30. — Dieses Werk bietet mehr als nur eine verwirrende Fülle der verschiedenartigsten Auslegungen, welche sich aus den Vätern der ersten fünf Jahrhunderte zu Röm 1–11 Kapitel für Kapitel und Vers für Vers zusammentragen lassen. Der Verfasser ordnet die Erklärungen zu Gruppen und weist auf ihre Abhängigkeiten hin. Aber als auszeichnendes Merkmal dieses Werkes gegenüber andern ähnlichen Charakters darf hervorgehoben werden, daß sich auf Schritt und Tritt der erfahrene Exeget verrät, indem die Exegesen der Väter nicht etwa fromm notiert, sondern stets, wenn auch nur mit kurzen Bemerkungen, mit dem wahren Sinn der Paulusworte verglichen werden. Allerdings wird trotzdem die Hauptfrucht dieser Bemühungen nicht so sehr dem Exegeten, als vielmehr dem Dogmatiker und Dogmenhistoriker zufallen. Für sie ist von Wert zu sehen, wie das Schriftverständnis vom jeweiligen Stand der Orthodoxie beeinflußt wurde, wie viel — oder besser: wie wenig — traditionelle

Exegese zu Röm es tatsächlich gibt, und daß es zu allen Zeiten das gleiche war: zuerst traditionelle oder davon abweichende Auffassung und dann die entsprechende Auslegung der Schrift, wie es ja auch im alten und heutigen Protestantismus der Fall ist. In der „Zusammenfassung" (S. 413—441) hebt S. hervor, daß manche uns dunkle Ausdrücke des Paulusbriefes den Vätern trotz ihrer ungleich größeren Vertrautheit mit der griechischen Sprache nicht verständlicher waren. Im übrigen hebt der Verfasser in der Zusammenfassung hervor, wie sich die Väter zu den Hauptthemen des Briefes: Heidentum, Judentum, Gott (Trinität), Christus, Kirche, Sakramente, Gesetz und Rechtfertigung, Sünde und Erlösung, Glauben, Freiheit und Gnade, Berufung und Wahl Gottes geäußert haben. Durch Rückverweise wird die Zusammenfassung so zu einer kurzen systematischen Darstellung des reichen, über den ganzen Kommentar zerstreuten Gedankenschatzes der Väterexegese. *G.*

Ronald Knox, L'Evangile de Saint Paul (Présence Chrétienne). Traduit de l'anglais par E. Delpierre-Delattre S. J. 12° (88 S.). Brügge 1956, Desclée de Brouwer. bFr 39. — Es ist nicht ganz klar, ob hier eine einfache Übersetzung des englischen Originals oder eine „adaptation" im eigentlichen Sinn des Wortes vorliegt. Es sind fünf geistvoll erfaßte und klar geschaute Perspektiven des Lehrgehaltes der Paulusbriefe, die uns geboten werden: wie Paulus das NT im AT liest; wie er es wagt, über die tiefsten göttlichen Geheimnisse, die Dreifaltigkeit und die Stellung des Sohnes Gottes, zu reden, als wären die Leser geeichte Theologen; welche Bedeutung der Tod Jesu hatte, und über die repräsentative Stellung Christi; über die Kirche als seinen mystischen Leib, und wie wir durch die Taufe mit Christus geeint, im Geist zum Vater gelangen. Nur gegen den ersten Abschnitt, in dem die Eigenart der Paulusbotschaft gezeichnet wird, erheben sich insofern Bedenken, als Paulus in seinen Briefen keine Erstverkündigung vorlegt, also auch nicht den vollen Lehrgehalt entfaltet und nicht nach dem formal Überlieferten allein beurteilt werden darf. Dessen ungeachtet sei das kleine Buch gebildeten Freunden der Hl. Schrift empfohlen. *G.*

Alfred Wikenhauser, Die Christusmystik des Apostels Paulus. 2., umgearbeitete und erweiterte Auflage. 8° (XII u. 172 S.). Freiburg 1956, Herder. — Die erste Auflage ging unter dem Titel „Die Christusmystik des hl. Paulus" 1928 in die Welt. Der Verfasser hat nun mancherorts die textlichen Belege vermehrt, da und dort, besonders im Abschnitt über „Christus und den Geist" und „die Gottestat bei Pauli Berufung" Neues eingearbeitet, wie auch die neuere Literatur berücksichtigt. Da aber nichts Wesentliches geändert wurde, sei auf meine Rezension in dieser Zeitschrift 53 (1929) 601—605 verwiesen, zumal die dort erhobenen kritischen Bedenken nicht berücksichtigt worden sind und auch von der neuen Auflage gelten. Das eigentliche Problem liegt in der Frage: Was ist das Sein in Christo seiner inneren Natur nach? W. antwortet nach wie vor: eine dynamische Verbindung. Wenn das etwas heißen soll, dann dies: Die Verbindung zwischen dem Christen und Christus besteht darin, daß Christus durch seine Einwirkung, also durch seine Kraft, mit uns verbunden ist. Aber das nennt der normale Sprachgebrauch nicht ein Sein des einen im andern. Es hilft nichts, in dies Kraft den unpersönlichen Geist zu sehen, denn Christus ist weder seine eigene Kraft noch dieser Geist. In dynamischer Verbindung steht jede Kreatur mit dem Schöpfer, ohne daß dies eine mystische Verbindung bewirkte. Die Lösung des Problems ist also auch in der zweiten Auflage nicht gegeben. Auch auf einen andern Punkt soll nochmals hingewiesen werden: Der Geist ist nach W. unpersönlich, nur „daneben" erscheine er als „personartiges Wesen" (S. 54). Angesichts der mehr als fünfzig triadischen Stellen wird diese Darstellung dem Denken des Apostels in keiner Weise gerecht. Es kann nicht überraschen,

daß W. die Beziehung zwischen dem Geist und dem Christen mit der Beziehung des Christus zum Christen nicht auszugleichen vermag. Immerhin bleibt dieser Neuauflage das Verdienst, daß das Material zum Thema Christusmystik, und zwar in dem Ausmaß, in welchem es W. verarbeitet hat, wieder zugänglich geworden ist. *G.*

Joachim Gnilka, Ist 1 Kor 3,10–15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung. 8° (133 S.). Düsseldorf 1955, Triltsch. DM 6.80. — Auf den ersten 100 Seiten stellt der Verfasser mit anerkennenswertem Fleiß und großer Gründlichkeit zusammen, was sich aus der Tradition bis zum Ende des 15. Jahrhunderts an Auffassungen über die Schriftstelle von der Rettung des Glaubensboten ergibt, der seine Arbeit nicht in rechter Weise ausgeführt hat. Diese Sammlung ist von großem Wert für alle, welche den Traktat *De novissimis* lesen. Für den Exegeten ergibt sich das gewohnte Bild, daß im allgemeinen von einer einmütigen Tradition bezüglich des Sinnes einer Einzelstelle keine Rede sein kann. Die Untersuchung, die eigentlich eine historisch-exegetische heißen sollte, endet mit einer etwas wortreichen Interpretation des Textes. Darin ist von einer letzten Prüfung, nicht von einer Bestrafung und Sühnung die Rede. Man könnte sich allerdings fragen, ob der Text nicht so zu deuten ist: Dem guten Arbeiter gereichen seine Werke zum Lohn, der schlechte dagegen hat von seinen Werken keinen Nutzen; er kommt zwar zur ewigen Rettung, aber wie ein Abbrändler, der aus dem Feuer eben nur sich selbst rettet. *G.*

Jacob Kremer, Was an den Leiden Christi noch mangelt (Bonner Biblische Beiträge 12). 8° (XXII und 207 S.). Bonn 1956, Hanstein. — Der Verfasser bietet zuerst einen sauber erarbeiteten Überblick über die Exegese, welche der schwierige Vers Kol 1,24 seit der Väterzeit gefunden hat. Die letzten fünfzig Seiten enthalten seine eigenen Exegese. Gründlich und klar untersucht er Ausdruck für Ausdruck und kommt zum Resultat. Paulus leide Drangsale für das Evangelium, welche ebenso wie die Evangelisierung der ganzen Menschheit der Aufgabe Christi zuzurechnen sind; Christus aber leidet sie durch seine Stellvertreter, die Apostel, so wie er auch durch sie des weiteren das Evangelium verkündet; Nutznießerin in irgend einer Form ist die Kirche. Zu *ὑστερεῖν, ὑστέρημα* wäre vielleicht deutlicher hervorzukehren, daß der Begriff im NT als Teilinhalt die objektive Forderung nach Beseitigung des Mangels enthält. *παθήματα* verhält sich zu *θλίψεις* wie das Singuläre zum Generellen und ist dadurch nur um so deutlicher als „Verfolgungsleiden" erkenntlich. S. 172f wird das Aktive zu stark betont; auch Paulus kennt das Leiden um Christi willen als etwas Passives, die *ὑπομονή* (Kol 1,11); also nicht „mutig auf sich nehmen", sondern „geduldig ertragen", trotz Phil 1, 29f. Der Gedanke der Stellvertretung als dynamischer Vereinigung mit Christus ist am Platz, könnte und sollte aber besser eingebaut werden in die mystische Verbindung mit Christus, die, wie „sein (Christi) Leib" zeigt, das Denken des Apostels an dieser Stelle beherrscht. Ebenso ließe sich die Zweckbestimmung des Leidens für die Kirche auf diesem Hintergrund etwas deutlicher herausstellen. Diese Bemerkungen werden dem Verfasser den Beweis liefern, daß ich seine Darlegung mit großem Interesse gelesen und überaus wertvoll gefunden habe. *G.*

Heinrich Schlier, Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge. 8° (314 S.). Freiburg 1956, Herder. — Die hier gebotenen 21 Aufsätze gruppieren sich um den Begriff Kirche im weitesten Sinn des Wortes; sie sind in den Jahren 1932 bis 1955 entstanden. Die zeitlich zuletzt geschriebenen neigen mehr zur theologischen Betrachtung hin, während sich unter den früheren wahre Perlen der Exegese befinden: Röm 1–2 wird in Abh. III und IV (Von den Heiden; Von den Juden), Röm 6 in V (Die Taufe), 12, 1–2 in VII (Vom Wesen der apostolischen Ermahnung), Apk 13 in II (Vom Antichrist) tiefgründig und leicht

lesbar dargelegt. In Abh. VI (Jesus und Pilatus, nach dem Johannesevangelium) geht der Verfasser dem typischen Sinn des johanneischen Prozeßberichtes nach, wertet aber das Historische etwas zu gering. Johannes will auch Geschichte bieten und hat darum ein Anrecht, historisch und psychologisch begriffen zu werden, sonst hinge der typische Sinn vollkommen in der Luft. In X (Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen) ist die Antwort an J. Behm, Die Handauflegung im Urchristentum (1911), besonders verdienstlich. Auch die Idee der Kirche nach dem Epheserbrief (Abh. XII) wird mit hoher Geistigkeit behandelt, gewinnt aber kaum durch den mystischen Unterton, den der Verfasser aus dem Paulustext heraushört. Der Mythos vom Urmenschen ist ja doch eigentlich ein Kind der neuesten Zeit, ein Ideenkomplex, wie er im Altertum nicht existiert hat (vgl. K. Prümm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt [1935], S. 153—156). In den mehr theologischen Auslassungen ist die Sprache leider nicht immer durchsichtig; so erlaube ich mir, den abschließenden Satz S. 237 nicht zu verstehen: „(Der Vorrang Israels) ist dies: von allen Völkern das Volk zu sein, das als Volk das Geheimnis der Erscheinung Gottes im Anspruch seiner Zusage in das Heil der Zu-kunft sammelt". Aber solche Sätze sind nicht charakteristisch für das Ganze; als Ganzes ist dieser Sammelband eine Gabe, für welche dem Verfasser aufrichtiger Dank gebührt. *G.*

Georges Didier S. J., Désintéressement du Chrétien. La rétribution dans la morale de saint Paul (Théologie 32). 8° (254 S.). Paris 1955, Aubier. fFr 840.—.

Das Problem der „uneigennützigen Liebe", des Lohngedankens im christlichen Streben ist nicht neu, hat aber in neuester Zeit eine Aktualität erfahren, die den Verfasser veranlaßt, ihm an den christlichen Urquellen, beim hl. Paulus, nachzugehen. In einer ausführlichen Einleitung wird die ganze Fragestellung aufgerollt, die sich in gleicher Weise stellt in der Ideologie des Kommunismus, der modernen Literatur und Philosophie, aber auch in den Idealen der christlichen Heiligen, ja schon dem AT trotz seiner stark ausgeprägten Vergeltungslehre nicht unbekannt war. Den wertvollen Hauptteil der Arbeit bildet eine sorgfältige, sauber durchgeführte Analyse aller Textstellen in den Briefen des hl. Paulus, die irgendwie in die Problematik des Vergeltungsgedankens und des Dienstes um der selbstlosen Liebe willen einschlägig sind. Aus Text und Kontext sucht D. jeweils das Verständnis klarzulegen, in besonders schwierigen Stellen wägt er Meinung gegen Meinung in der Auslegung durch die bedeutenderen Autoren ab, um zu einem gut fundierten Ergebnis zu kommen. In der Schlußzusammenfassung wird gezeigt, daß auch bei Paulus — wie in den Evangelien nach den Worten Christi — Lohn und Strafe als Motiv für christliches Vollkommenheitsstreben ohne Bedenken eingesetzt werden. Doch fällt bei Paulus auf, daß dies nur an relativ wenig Stellen geschieht. Überwiegend bedient sich Paulus in seinen Briefen eines anderen Anspornes: der gnadenhaften Liebeseinigung mit Christus, die als Ziel des christlichen Lebens hingestellt wird. Moral ist bei Paulus Konsequenz des Heiles, das Christus geschenkt hat, nicht nur Mittel, es zu erreichen. Dieses Motiv, grundgelegt in der Berufung des Christen zu einem neuen Sein in der Gnade, zwar hier noch verhüllt, ist nicht etwas von außen Ziehendes, „Andersartiges", wonach er strebt, sondern ihm ‚innerster Antrieb', der ihn auf seinem Weg zur Vollendung dessen führt, was in ihm grundgelegt ist. Darum kann es keinen Zwiespalt geben zwischen der ‚Seligkeit' und dem ‚Dienen aus selbstloser Liebe', die beide nur nach der Erfüllung der letzten Einigung mit Christus zielen, der in jedem Christen selbst zum ‚Vollalter' heranreifen soll. Das Buch gibt, vor allem in seinen exegetischen Teilen, reiche Anregung. In der Lösung des Problems scheint nicht genügend klargestellt, welche Stellung und Berechtigung die ausdrückliche Betonung des Vergeltungsgedankens in der Gesamt-Konzeption des hl. Paulus hat. *J. Sint S. J.*

Alois Stöger, Dienst am Glauben. Die Gemeinde und ihr Seelsorger nach dem Philipperbrief (Lebendiges Wort 6). Kl.-8° (144 S.). München 1956, J. Pfeiffer. DM 3.30, geb. DM 5.20. — Wie in den bisher von demselben Verfasser erschienenen Bändchen der Reihe „Lebendiges Wort" ist auch im vorliegenden die Zielsetzung: praktische Handreichung zu besinnlicher Schriftlesung. Zugrundegelegt ist der Brief des hl. Paulus an die Philipper, seine ‚Lieblingsgemeinde', an die ihn die engsten Beziehungen knüpfen. Innerhalb vier großer Rahmenthemen (Der Apostel, Die Gemeinde, Wirken des Apostels, Gemeindeleben) wird eine schlichte Auslegung des Textes, in kleine Sinnabschnitte zerlegt, geboten. Daran schließt sich jeweils eine „Besinnung", die die besonderen Fragen der Beziehung zwischen Seelsorger und Gemeinde heute aufgreift und aus dem Wort Gottes die Lösung der Probleme zeigt. Der Brief des Apostels wird so in seiner ganzen Aktualität lebendig. Die kurzen „Anregungen für religiöses Leben" am Ende jedes Abschnittes sind noch eine vermehrte Hilfe, das Wort der Hl. Schrift zu Verinnerlichung und religiöser Lebensgestaltung auszuschöpfen — gerade durch die Themenstellung des Paulusbriefes Priester und Laien in gleicherweise bereichernd. *S.*

Antonio Orbe S. J., En los albores de la exegesis Johannea (Jo 1,3). Estudios Valentinianos II (Analecta Gregoriana 65). Rom 1955, Universitas Gregoriana. — Der Verfasser legt das erste Fragment Heracleons zu Jo 1,3 (erhalten bei Origenes, Comm. in Joh. II 8; PG 14,137A—140A) seiner Untersuchung zugrunde. Die gnostische Auslegung der Stelle durch die Valentinianer wird herausgearbeitet und zugleich ein Beitrag gegeben zur Aufhellung der Johannesauslegung im 2. Jahrhundert. Die Arbeit gliedert sich nach den zwei Vershälften in zwei Teile: „durch ihn (den Logos) ist alles — ohne ihn nichts geschaffen worden". Nach dem Verständnis des gnostischen Dualismus werden die Bereiche des vom Logos Geschaffenen genau abgegrenzt (Inner- und Außerpleromatisches), die Kausalität des Logos als „Schöpfer" bestimmt (*ex sui substantia* für die geistigen Wesen; durch den Demiurgen, mit Hilfe der vom Logos eingeprägten ‚Paradigmata', für die nichtpleromatischen Elemente). Die Arbeit zeugt von einer außerordentlichen Kenntnis der frühpatristischen und einschlägigen modernen Literatur. Ihre Hauptbedeutung liegt, wie O. selbst im Schlußwort sagt, nicht so sehr auf exegetischem Gebiet, als vielmehr auf dogmatischem. Sind die Spekulationen der Gnostiker, bes. der Valentinianer, doch ein Beweis für die gewaltige geistige Kraft, mit der der hellenistische, philosophisch-religiöse Synkretismus sich bis zur Anwendung feinster philologischer Akribie bemühte, die Offenbarungswahrheiten des NT sich anzueignen und in sein System einzubauen, ohne eines der eigenen grundlegenden Postulate aufzugeben. Ethik, Kosmologie und Soteriologie werden von den Gnostikern in gleicher Weise aufgegriffen und nach ihrem dualistischen Schema durchgearbeitet. Und gerade das Johannesevangelium bot ihnen mehr als eine andere ntl. Schrift Ansatzpunkte für ihre Spekulationen. Die ganze Problematik und Gefährlichkeit der Gnosis für die junge Kirche, die noch nichts spekulativ Gleichwertiges zu bieten hatte, wird an dieser Studie zu Jo 1,3 klar ersichtlich. *S.*

Daniel-Rops, Qu'est-ce que la Bible? (Je sais - je crois 60). 8° (123 S.). Paris 1956, Fayard. fFr 300. — **Jean Steinmann, La Critique devant la Bible** (Je sais - je crois 63). 8° (123 S.). Paris 1956, Fayard. fFr 300. — Von der bedeutsamen Sammlung ‚Je sais - je crois', die über alle wichtigeren Fragen des Glaubens unterrichten soll, sind die Nummern 60 bis 72 der Heiligen Schrift gewidmet. Das erste Bändchen, vom Herausgeber der Sammlung selbst verfaßt, geht auf die grundlegenden Fragen der Entstehung und Abfassung beider Testamente, auf Kanonbildung und Übersetzungen ein. Das Hauptgewicht ist darauf gelegt, die Heilige Schrift als Gotteswort (Plan der Heilsgeschichte Gottes mit den

Menschen) und als Menschenwort (Umwelt und Eigenart der Verfasser) verstehen zu lehren, so daß sie wirklich als „Lebensbuch" ausgewertet werden kann. — J. Steinmann zeigt, daß aus der Eigenart der Schrift als Menschenwort eine maßvolle Kritik nicht nur möglich, sondern nötig ist, um scheinbare Widersprüche und Irrtümer zur Lösung zu führen. Was textliche, literarische und historische Kritik ist, wird dargelegt, ihre Geschichte und Entwicklung durch die Jahrhunderte vor Augen geführt und dann, im zweiten Hauptteil, der heutige Stand der kritischen Forschung für die einzelnen Bücher des AT und NT kurz, aber reichhaltig skizziert. Trotz des geringen Umfanges der einzelnen Bändchen machen sie mit den wesentlichen Fragestellungen bekannt und können so das Ziel erreichen, das sich der Herausgeber für den Nicht-Fachmann gesteckt hat. *S.*

New Testament Abstracts. A Record of Current Periodical Literature, issued by the Jesuits of Weston College, Weston (Mass., USA). 3 Hefte im Jahr. 8° (84 S.). Vol. 1, Nr. 1, Fall 1956. Doll. 3. — . — Trotz mehrerer, bereits seit Jahren laufender bibliographischer Publikationen auf dem Gebiet der Bibelwissenschaft, vermögen die Herausgeber das Erscheinen dieses neuen Hilfsmittels vor allem dadurch zu rechtfertigen, daß sie ihr Organ auf einen nicht nur rein fachlich interessierten Kreis ausrichten wollen. Durch eine gewisse Beschränkung in der Auswahl nur der wichtigsten Zeitschriften (in Nr. 1 etwas über hundert, international und interkonfessionell) und größere Ausführlichkeit der Referate soll in kürzeren Zeitabständen auch der seelsorglich ausgerichtete oder noch im Studium stehende Theologe in den wichtigsten Fragen der Heiligen Schrift sich immer leicht auf dem laufenden halten können. Eine kritische Stellungnahme zu den besprochenen Publikationen ist nicht geplant, wäre aber in Anblick auf den Leserkreis wertvoll und beinahe nötig. Eine allmähliche Erweiterung innerhalb des gesteckten Rahmens ist vorgesehen, soweit sich noch weitere Mitarbeiter finden. — Das Werk zeugt von Unternehmungsgeist und Interesse für die Heilige Schrift im englischen Sprachraum, für den es vor allem Bedeutung hat. *S.*

The Bridge. A Yearbook of Judaeo-Christian Studies. 1. Bd., hrsg. von John M. Oesterreicher. 8° (349 S.). New York 1955, Pantheon. — Die Zielsetzung dieses Jahrbuches ist durchaus zu begrüßen. Auch heute noch verbindet der göttliche Heilsplan das Christentum mit dem Judentum. Jesus hat das Judenvolk nie verworfen, sondern bis zum letzten Atemzug am Kreuz zu gewinnen versucht; selbst seine erschütternden Wehrufe sind Drohungen und darum konditional. Paulus eröffnet den Blick in eine Zukunft, wo Israel, aufs Ganze gesehen, zu Jesus als seinem Messias finden wird. Dieser theologischen Sicht entspricht durchaus das Bestreben des Buches, gegenseitiges Verständnis anzubahnen (Raïssa Maritain über Abraham und die Entwicklung des Gewissens, B. M. Ahern über den Exodus als Typus, B. C. Butler, Abt von Downside, über die Lehre Jesu in Mt als Vollendung altisraelitischer Heilserwartung, B. Hessler über Kohelet). Theologisches allein reicht allerdings nicht aus, daß die Menschen, der Jude und der Nicht-Jude, menschlich zusammenfinden. Diesem praktischen Ziel dienen mehr persönlich ausgerichtete Aufsätze (vgl. C. und I. Süssman über die Kreuzigungsbilder des Marc Chagall, J. M. Österreicher über Simone Weil — ihr „Rätsel" findet seine Lösung m. E. darin, daß sie entsprechend der uralten Einstellung des Judentums nicht erlöst, sondern selbst Erlöserin sein wollte; M. Thaddea über jüdische Begräbnisriten, E. A. Synan über Abraham Heschels Auffassung vom Gebet). Dagegen dürften einige andere Beiträge nicht ganz dem angestrebten Zweck entsprechen. Die Begegnung von Jude und Nicht-Jude kann nicht zustande kommen, wenn man den ersteren nur als den Gläubiger, den letzteren als den Schuldner hinstellt. P. Charles' Untersuchung über das Protokoll der Weisen von Sion (aus Nouvelle Revue

Théol. XXV, Löwen 1938) erweist dieses als antijüdische Fälschung. Wäre es nicht am Platz gewesen, auch den Gründen nachzugehen, warum es so viel Glauben finden konnte? warum viele Nicht-Juden darin offenbar eine Formulierung konkreter Zustände und Ereignisse sahen? W. Kellers Todesbilanz wirkt erschütternd durch die Grauenhaftigkeit der Hitlerschen Verfolgung; aber wie kam es zu dieser? Die Gründe liegen tiefer als der Judenhaß von Hitler und Konsorten, und das Aufflammen dieses Hasses will schließlich betrachtet sein als ein Glied in der langen Kette von ähnlichen Ausbrüchen, wie sie seit zwei Jahrtausenden aufgetreten sind und im Grunde mit Religion nichts zu tun haben. Es dient nie dem Frieden und gegenseitigen Verständnis, wenn man nur der einen Seite den Spiegel vors Gesicht hält. Eine Brücke muß von beiden Seiten her gebaut werden. *P. Gaechter S. J.*

Max Meinertz, Begegnungen in meinem Leben. Kl.-8° (67 S.). Münster 1956, Aschendorff. DM 4.50. — M. gibt in gedrängter Form einen Überblick über sein Leben. Die Hauptlinie bildet natürlich sein Werden und Wirken als neutestamentlicher Exeget, aber seine Interessen und seine Tätigkeit reichten erstaunlich weit darüber hinaus. Vor allem entfaltet er auf dem Hintergrund erst des freien Protestantismus, der meinte, die unveräußerliche Pacht auf die wissenschaftliche Forschung zu besitzen, dann der doppelten Tragödie der beiden für Deutschland verlorenen Weltkriege die achtunggebietende Entwicklung der katholischen wissenschaftlichen Theologie an den deutschen Universitäten, woran die Theol. Fakultät der Universität Münster einen ganz hervorragenden Anteil hatte. „Begegnungen" nennt der Verfasser das Werklein, denn er gedenkt darin besonders jener Männer, welchen er durch empfangene Förderung oder kollegiale Zusammenarbeit verbunden war. Sie sind fast alle bereits dahingegangen, so daß diese Begegnungen einen wertvollen Überblick über eine nun abgeschlossene, schon fast vergessene Periode der deutschen katholischen Theologie darstellen. *G.*

Utto Riedinger O.S.B., Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie von Origenes bis Johannes von Damaskos. Gr.-8° (216 S.). Innsbruck 1956, Wagner. — R. ist Schüler von V. Stegemann (Prag). In einem vorbereitenden Teil werden die griechischen theologischen Schriftsteller des 3. bis 8. Jahrhunderts, dreißig an der Zahl, einzeln kurz durchbesprochen und ihre Beziehungen zur Astrologie herausgestellt. Das eigentliche Thema wird im zweiten Teil durchgeführt. Nach einem Kapitel über die Astrologie im AT und in der jüdischen Tradition verteilt R. das einschlägige Material auf zwei Abschnitte. Der eine behandelt die biblischen Sternnamen und die biblischen Gestalten (Abraham usw.), die in der astrologischen Diskussion auftreten, sowie den Stern der Weisen (Mt 2). In einem zweiten Abschnitt ordnet R. den restlichen Stoff nach Sachgebieten: Weisheit und Torheit der Astrologie, Gestirnkult, Willensfreiheit, Gestirne bei der Geburt eines Menschen u. a. Als Vorkämpfer gegen die Astrologie erscheint Origenes; von ihm hat die Folgezeit vieles übernommen. Vier Register bilden das notwendige Schaltwerk zur weiteren Ausbeute der zahlreichen Schrift- und Väterstellen. In acht Beilagen werden aufschlußreiche griechische Texte gegenübergestellt. Eine ungemein fleißige Arbeit. Sie wurde der Theologischen Fakultät München als Dissertation vorgelegt.
H. Pohl S. J.

Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie

Franz König, Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe. Mit vier Religionskarten. 8° (LXIV S. und 956 Sp.). Wien 1956, Herder. Geb. S 178.—. — 100 Fachwissenschaftler aus aller Welt zeichnen für die einzelnen Beiträge; damit ist auch die Garantie gegeben für die wissenschaftliche Höhe

des Werkes, das der Herausgeber, nunmehr Erzbischof von Wien, uns bietet. Außerordentlich wertvoll ist das Verzeichnis der Text- und Stichwörter (150 Spalten); dadurch ist es leicht, mehrere Querschnitte zu ziehen. Alles in allem ein wertvolles Arbeitsinstrument; man vergleiche etwa „Eucharistie" und „Religionsgeschichte", oder die Literaturangaben zu „Feuerland-Indianer", „Palmyra" und „Buddhismus". — Man kann verschiedener Ansicht sein über die Beschränkung auf das Wesentliche und darum Stichworte wie „Adaptation", „Bücher" („heilige", „symbolische"), „Trichotomie" vermissen. — Aus keinem Stichwort über Islam ist klar ersichtlich, daß er auch ein politisches Programm enthält. Die Aussage des Vatikanischen Konzils über die Gotteserkenntnis ist mißverständlich interpretiert (Sp. 711). *Fl. Schlagenhaufen S. J.*

Helmuth von Glasenapp, Die Religionen Indiens. 2. Aufl. (Kröners Taschenausgabe, Bd. 190). Kl.-8° (XII und 393 S., 1 Karte). Stuttgart 1956, Kröner. DM 11.— . — Zum drittenmal erscheint dieses Werk. 1926 wurde es unter dem Titel „Brahma und Buddha" veröffentlicht, dann erschien es 1943 in Kröners Taschenausgabe unter dem jetzigen Titel, und in diesem Jahr wurde es anläßlich des Buddhajubiläums neu aufgelegt, unter Verarbeitung neuerer Forschung und mit einem zusätzlichen Abschnitt über die politische Entwicklung Indiens in den letzten Jahren und deren Auswirkung auf Indiens Religionen. Die politische Unabhängigkeit brachte eine wesentliche Voraussetzung für die Entfaltung des nationalen und kulturellen Lebens, und damit auch für die internationale Rolle, die Indien zu spielen hat; sie bedeutet aber auch die Teilung des alten Indien in Bharat und Pakistan und damit eine Verschärfung kultureller und religiöser Grenzen. Gerade in dem umfassenden Thema des Buches bewährt sich die weite Übersicht des Verfassers über ausgedehnte und verworrene Sachgebiete, seine große persönliche Erfahrung in den Ländern, die er beschreibt, die genaue Kenntnis von Quellen und Literatur. All das vereinigt er mit der gewandten Darstellung, die er auch gelegentlich mit besonders charakteristischen Texten belebt. Ein Literaturverzeichnis gibt dem Leser die Möglichkeit weiterer Information. Der Stoff ist in fünf Abschnitte gegliedert: 1. Die Voraussetzungen und Vorstufen der indischen Hochreligionen, 2. Die Religion des Veda, in der sich die beiden Grundtendenzen des Ritualismus und des Spiritualismus zuerst entfalten, 3. Die Religionen der klassischen Zeit, Brahmanismus, Jainismus und Buddhismus, 4. Die Religionen Indiens in Süd-, Mittel- und Ostasien, 5. Der Hinduismus der neueren Zeit. Eine Bemerkung zum letzten Abschnitt sei gestattet. Der Verfasser gibt eine Skizze der modernen Bewegungen Indiens unter dem Titel „Einwirkungen des Westens". Er betont, daß diese Einwirkungen groß sind, kommt aber in seiner Schlußbetrachtung doch zum Ergebnis, daß wir „die Wirkung der äußeren Ereignisse doch nicht zu hoch einschätzen dürfen; Indien wird seine Wiedergeburt nur durch eigene Kraft heraufführen können" (S. 362). Damit ist zunächst die richtige Erkenntnis ausgesprochen, daß keine Nation, besonders nicht eine Nation von so alter Kultur wie Indien, von außen her neu geprägt werden kann, wie stark immer diese Einflüsse sein mögen. Trotzdem hat man das Empfinden, daß in diesen Abschnitten das Neue, das sich in Indien entwickelt, nicht stark genug betont ist. Obwohl sich die genannten Bewegungen in der Auseinandersetzung mit dem Westen, in positivem oder negativem Sinn, entzündet haben, kann man doch nicht annehmen, daß sich ihre Bedeutung in dieser Auseinandersetzung erschöpft. In seinem Nationalgefühl wendet Indien, wohl zum erstenmal in seiner Geschichte, sein Antlitz bewußt in die Zukunft, mit dem Willen diese Zukunft tatkräftig zu gestalten. Technisierung, Fünfjahrpläne, immer neue Gesetzesentwürfe, die in raschem Tempo das ganze Wirtschafts- und Sozialbild Indiens umgestalten, sind mit einer intensiven geistigen Umformung verbunden, die Indien gerade nicht nur als einzelne Nation betrifft, sondern als Glied der modernen Welt. In dieses Indien

werden viele Schätze indischer, ererbter Tradition eingehen — so hoffen wir; auch wird die Rolle, die Indien in der neuen Welt spielt, zuletzt von Indien selbst abhängen — auch das hoffen wir; aber die ethisch-religiösen Kräfte dieser Selbstbestimmung werden nicht nur aus der indischen Vergangenheit kommen. Wie die moderne Situation Indiens nicht aus Indien allein herausgewachsen ist, sondern aus seiner Stellung in einer neuen Welt, so wird auch die geistig-sittliche Orientierung Indiens in dieser Situation nicht einfach aus Indien allein stammen. Es wäre eine gefährliche Illusion, wenn man aus der Betrachtung der indischen Religionsgeschichte zur Folgerung käme, man könne und solle Indien in seiner jetzigen Situation am besten sich selbst überlassen. Der Kommunismus jedenfalls zieht diese Folgerung nicht, sondern weiß um die große Beeinflußbarkeit eines Volkes, das so sehr in einem Umwandlungsprozeß begriffen ist. Christliches Verantwortungsgefühl muß sich seiner Aufgabe bewußt bleiben, Indien in seiner völlig neuen Orientierung zu helfen, und ihm solche Kräfte zuzuführen, die es für seine Neugestaltung braucht. *J. Neuner S. J.* (*Poona*)

Aurelio de Santos Otero, Los evangelios apocrifos. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios, comentarios e ilustraciones (Biblioteca de Autores Cristianos 148). 12° (XVI und 761 S.). Madrid 1956, Editorial Catolica. Pes. 80.—. — Was der Untertitel verspricht, wird in diesem Buche im vollen Umfang geleistet. Blättert man diese wirklich kritische Ausgabe auch nur flüchtig durch, kann man nur staunen über die Belesenheit des Verfassers und über die gewaltige Arbeitsleistung. Über 130 Quellschriften sind verarbeitet; das Sachverzeichnis umfaßt 13 eng bedruckte Kolumnen, das Namensverzeichnis 30. Kein zum Thema gehöriges Werk scheint im Literaturverzeichnis zu fehlen. 31 Bildtafeln illustrieren das Fortleben apokrypher Legenden. Ein vollreifes Arbeitsinstrument für alle, die sich mit den apokryphen Evangelien beschäftigen. *Fl. Schlagenhaufen S. J.*

1. **André Rétif, Catholicité** (Je sais - je crois 87). 12° (122 S.) Paris 1956, Fayard. — **2. L. Cristiani, Brève Histoire des Hérésies** (Je sais - je crois 136). 12° (126 S.). Paris 1956, Fayard. — Nach diesen zwei Bändchen zu urteilen, schreibt der Verlag mit Recht von dieser auf 150 Bändchen berechneten „Enzyklopädie des Katholiken im 20. Jahrhundert", daß sie alles enthält, was ein Katholik über seine Religion zu wissen wünscht. Das Ganze soll demnach eine Art Kirchenlexikon für Priester und gebildete Laien werden. — 1. Katholizität ist nach Rétif (im Anschluß an Poulpiquet, Congar u. a.) die Fähigkeit der christlichen Religion, alle Kräfte der Menschen aller Völker und Kulturen, alle ihre Bedürfnisse anzusprechen, in Dienst zu nehmen und so die Menschen zu einen. Als erkennbare geschichtliche Tatsache sei es ein Kennzeichen der wahren Kirche. Ob ein positives? — 2. Mit dem oben Gesagten ist auch das Bändchen von Cristiani gekennzeichnet. *Schl.*

Philipp Schmidt, Dunkle Mächte. Ein Buch vom Aberglauben einst und jetzt. 12° (276 S.) Frankfurt a. M. o. J. (1956), Knecht. Geb. DM 10.80. — Eine kurze, aber lehrreiche Darstellung des Aberglaubens, seines seelischen Ursprungs und seines geschichtlichen Werdens, verbunden mit einer begründeten Verwerfung. Beachtlich ist das zähe Fortleben des Hexenwahnes. Dankenswert sind die Hinweise auf die jeweilige Stellungnahme der Kirche. *Schl.*

Albert Walkenbach, Der Glaube bei Karl Barth. Dargestellt im Lichte seiner kirchlichen Dogmatik. 8° (96 S.) Limburg 1955, Lahnverlag. DM 12.—. — Als Ergebnis dieser sorgfältig gearbeiteten Dissertation kann man buchen: K. Barth will einerseits den Satz festhalten: *finitum infiniti non est capax*, um die absolute Souveränität Gottes sicherzustellen, andererseits aber doch betonen, daß im Glauben wirklich Gott erkannt wird. So grenzt er sich ab sowohl gegen

die katholische Lehre als auch gegen den agnostizistischen Liberalismus. Somit gibt es nach ihm keinen natürlichen Weg zu Gott, keine seins- oder erkenntnismäßige Vorstufe zum Glauben. Wohl sind im Glauben alle Seelenkräfte beteiligt, aber diese menschlichen Akte sind nur deshalb Glaubensakte, weil Gott in unserm Denken steht, von unserm Wollen umfangen wird, im Gefühl erlebt wird und zwar, indem er sich als Gott unsern Akten gibt. Gnade und Glaubensgnade sind nicht im Menschen als von Gott geschenkte Potenz, die den Glaubensakt bewirkt. Ihr ganzes Dasein und Sosein haben diese menschlichen Akte ganz aus Gott. Im Glauben drückt sich nicht das Verhalten des Menschen zu Gott aus, sondern das Verhältnis Gottes zum Menschen. Nur Gott ist handelnd, der Mensch ist nur Leerraum, in dem sich Gottes Handeln vollzieht. — B. hat den Existentialismus des „Römerbriefes" überstiegen. — Abweichend von W. könnte man sagen, daß immer noch die *analogia entis* den trennenden Abgrund bildet, insofern nach Barth die Geschöpfe (auch das, was wir Katholiken als geschaffene Gnade bezeichnen, deren Existenz B. nicht anerkennt) kein eigenständiges, von Gott geschenktes analoges Sein haben. Es gibt nach Barth darum keine Philosophie, die dem Glauben auch nur einen negativen Dienst leisten könnte, keinerlei reflexe Sicherung des Glaubens. *Sch.*

Norbert Schiffers, Die Einheit der Kirche nach John Henry Newman. 8° (329 S.). Düsseldorf o. J. (1956), Patmosverlag. DM 22.50. — Sch. legt das wohl endgiltige Werk über das Werden und den Inhalt der Lehre Newmans über die Kirche (nicht nur über die Einheit der Kirche) vor. In Nachwirkung seines Jugenderlebnisses („My soul and my creator") sah N. die Kirche von Anfang an vor allem als Heilsanstalt. In seinem Gewissensspruch erfährt der Mensch seine Sündhaftigkeit und begegnet seinem Schöpfer als dem Richtergott. Von der Furcht vor Ihm frei werden kann man nur durch eine liebevolle Hinwendung des Schöpfers zu seinem Geschöpf, die in der Inkarnation geschehen ist. In der Menschwerdung des göttlichen Wortes ist dem Menschen auch die endgiltige Offenbarung zugesprochen. Gehorsam gegen sein Gewissen lehrt den Menschen, die Offenbarungswahrheit anzuerkennen. Von Anfang an war für N. die Kirche Garant der Wahrheit und der Heilserfassung. Sie vertritt auf Erden Christus im Hl. Geist. Aber das Selbstverständnis der anglikanischen Kirche als legitimer katholischer Kirche erforderte die Glaubenseinheit mit der patristischen; zunächst schien diese gesichert zu sein durch die episkopale Autorität und ihre Tradition: dadurch schien die Einheit mit der noch geeinten Kirche hergestellt. Aber aufgeworfen war damit die Frage nach der Tradition und der Legitimität der Lehrentwicklung. Das Studium des Konzils von Chalcedon entschied für N. die Frage. Die Einheit des Glaubens war dort erreicht worden durch die Autorität Roms und nicht durch die Bischöfe als solche, erreicht durch einen erweiternden Zusatz zum Credo. War aber einmal ein solcher legitim, konnten dann nicht auch die des Tridentinums es sein? Entscheidend war somit nicht das Alter der Lehre, sondern ihre Legitimität, das Augustinische: *securus judicat orbis*; das Glaubensbewußtsein der lebenden Gegenwartskirche war also entscheidend für die Interpretation der Schrift und der Tradition. Diese Lehreinheit ließ sich nicht anders erreichen als durch das Zentrum der Kirche. Allerdings, diese in berechtigter Lehrentwicklung immer zu bewahrende innere Einheit ist das spezifische Stiftungsgut des Hl. Geistes. Er nimmt die Zeugen der Offenbarung hinein in seine Wahrheit und leitet deren Entwicklung. Das ist, kurz skizziert, das Werden der Lehre von der Kirche und ihrer Einheit bei N. Man sieht, sie geht aus der Patristik hervor. Auch für die heutige Theologie ist sie anregend, namentlich der Einbau der Inkarnation in die Lehre von der Kirche; ebenso die Begründung für das Aufgeschlossensein gegenüber der Offenbarung. — Sch. faßt dann in einem systematischen Teil die Lehre Newmans zusammen. Gegenüber der absoluten Höhe des ganzen Werkes scheinen dem Rez. die „Abschließenden und

zusammenfassenden Gedanken" etwas aus dem Rahmen zu fallen, denn sie sind mehr eine geraffte Auseinandersetzung mit der „Moderne" als eine Auseinandersetzung und Fortführung der Gedanken Newmans. — Nicht ganz glücklich wird von einem „Tun" der einzelnen göttlichen Personen gesprochen (S. 173. 182). *Schl.*

Hermann Lais, Probleme einer zeitgemäßen Apologetik. 12° (232 S.). Wien o. J. (1956). Herder. Geb. S 54.—. — Eine Fülle von praktisch-apologetischen Fragen, angefangen vom Gottesbegriff und vom Menschenbild, Fragen, die die Naturwissenschaft und namentlich die Biologie aufgeworfen hat, über Bultmann und Jaspers, den dialektischen Materialismus bis zu Fragen der Bibel und der Ekklesiologie, ist hier kurz, aber solid behandelt. Wertvoll sind die Literaturangaben. — Im Schlußabschnitt vermißt man einen Hinweis auf die Lehre Pius IX., daß niemand ewig bestraft wird, der nicht Schuld auf sich geladen (Denz. 1677). Zu weit zu gehen scheinen die Ausführungen S. 202, daß auch „unreligiöse und gutgläubig Antireligiöse" der Kirche angegliedert sein können, wenn sie überzeugt sind, im Besitze der Wahrheit zu sein und sich zu dieser vermeintlichen Wahrheit bekennen. *Schl.*

Eucharius Berbuir, Der Weg zum Glauben (Christ heute IV, 3). Kl.-8° (95 S.). Einsiedeln 1955, Johannesverlag. sfr 3.80. — Ein Traktat über den Glauben wie dieser wäre vor einem Menschenalter noch unmöglich gewesen. Die in eine Sackgasse geratene Analytik des Glaubens als eines isoliert und statisch betrachteten Aktes hat indessen einer mehr ganzheitlichen und dynamischen Auffassung Platz gemacht. B. bringt die lehramtlichen Entscheidungen der letzten hundert Jahre über den Weg der Vernunft zum Glauben in aufschlußreichen Zusammenhang mit der biblischen und patristischen Theologie, nachdem sie lang genug für rationalisierende Theorien in Anspruch genommen worden waren. Mit Recht betont er die heilsgeschichtliche und personale Bedingtheit der *praeambula fidei*. Die Offenbarung der Mysterien Gottes erstrebt keine abstrakte Allgemeingültigkeit, sondern führt über Stufen, die nicht übersprungen werden können, zum Glauben. Von daher wird auch die frühchristliche Arkandisziplin verständlich. Die pastoraltheologische Bedeutung der angedeuteten Gedankengänge liegt auf der Hand. *H. Zeller S. J.*

Johannes Beumer, Auf dem Wege zum Glauben. Eine katholische Apologetik für Laien. 8° (176 S.). Frankfurt a. M. 1956, Knecht. DM 7.80. — Der bekannte Fundamentaltheologe schließt mit diesem Buch eine Lücke, die schmerzlich empfunden worden ist, weil Laien bekanntlich gerade an apologetischen Fragen nicht selten besonders interessiert sind. Der Aufbau ist übersichtlich und überzeugend. Nach einer kurzen Einleitung über die verschiedenen Beweismöglichkeiten und über den Offenbarungsbegriff wird der Leser zu dem durch Wunder beglaubigten Gesandten Gottes Christus und über Christus — vor allem *via primatus* — zur katholischen Kirche von heute geführt. Wo sich B. unter verschiedenen Beweismöglichkeiten für eine bestimmte entscheidet, gibt er immer auch Vor- und Nachteile der anderen an. Das ist apologetisch richtig gehandelt, denn so weiß der Leser, dessen Geistesanlage durch den vorgelegten Beweis nicht recht angesprochen wird, daß es auch anders geht. Sehr ansprechend ist der kurze Überblick über den Inhalt der Offenbarung Christi, durch den das Bild des Herrn lebendig in Erscheinung tritt. In der Ekklesiologie wird die Einheitlichkeit durch Beschränkung auf das rein apologetische Formalobjekt gewahrt, was in den Lehrbüchern meist nicht der Fall ist. Bei der notwendigen Raumbeschränkung konnten die Fragen natürlich nicht bis in die letzten Verästelungen hinaus verfolgt werden, was besonders bei der Behandlung der Quellen auffällt; das schadet aber nicht, wenn sich der Leser nur bewußt bleibt, daß hier nicht alles gesagt werden konnte, was es zu sagen gibt. —

Ein paar bescheidene Wünsche sollen noch vorgetragen werden. Da man ohne die relativen Wunder schließlich doch nicht auskommt, scheint es angebracht zu sein, das Wunder für den apologetischen Gebrauch gleich von vornherein im weiteren Sinn zu definieren. Die ganze Argumentation *ex notis* setzt voraus, daß die wesentlichen Kennzeichen der Kirche immer in einer Kirche beisammen anzutreffen sind. Hier müßte man wohl, mit Rücksicht auf einen bekannten Einwand, noch genauer zeigen, daß auch die „Menschlichkeit" und die „Sündigkeit" der Kirche daran nichts zu ändern vermag. Vielleicht wäre es auch nützlich, wenn einmal darauf hingewiesen würde, daß die konkreten Formen der Auswirkungen des Primats nicht ebenso unveränderlichen, göttlichen Rechts sind wie der Jurisdiktionsprimat selber. Ist das aber so, dann müßte bei der Besprechung der getrennten Ostkirche (S. 164) nicht so sehr darauf hingewiesen werden, daß dort niemand einen solchen Primat ausübt, sondern vielmehr darauf, daß ein Jurisdiktionsprimat prinzipiell abgelehnt wird. *J. Felderer S. J.*

Herbert Roth, S. J., Also glaube ich. Theologie für den Laien. 8° (354 S.) Freiburg 1955, Herder. DM 12.80. — Das Bedürfnis, den Menschen zu sagen, was der christliche Glaube eigentlich beinhalte, erwacht in jeder Zeit neu, denn die allgemeine Geschichtlichkeit des geistigen Lebens zwingt auch den Theologen, auf die Vorstellungsmöglichkeiten und die ausgesprochenen oder unausgesprochenen Hemmungen derer einzugehen, für die er spricht oder schreibt. Roth scheint uns diesem Bedürfnis sehr gut zu entsprechen. Er versagt sich in reifer Nüchternheit eine affektiert moderne Sprache, hinter der sich nur zu oft distanzlose Unsicherheit verbirgt, aber er besitzt virtuelle Zeitnähe; er weiß, mit wem er es zu tun hat. Er kennt den Wunsch nach sachlicher und historischer Information ohne rhetorische Umschweife, nach engerem Kontakt des Dogmas mit biblischem und liturgischem Gedankengut, nach psychologischem Verständnis und nach Beantwortung gerade fälliger Fragen. Bei alledem wird der geschulte Leser die scholastische Systematik nicht vermissen, die der Stoff verlangt. Der eilige und oberflächliche Leser allerdings wird den knappen und strengen Sätzen kaum alles entnehmen, was in ihnen steckt. Man kann auch den Heutigen das Verständnis des Glaubens nicht so billig machen, daß der Glaube seine erlösende Kraft verliert. *H. Zeller S. J.*

Jakob Murböck, Das Licht der Welt. Zwölf Kapitel über unsere Kirche. Gr.-8° (407 S.). Regensburg 1955, Habbel. DM 16.80. — Das Werk ist ein empfehlenswertes, schön ausgestattetes Hausbuch, das zugleich einen Überblick über die Geschichte der Kirche und einen Einblick in ihr Leben bietet. Es will dem Katholiken zu einer verständigen und warmen Liebe seiner Kirche verhelfen. Die einzelnen Kapitel behandeln folgende Themen: die Ausbreitung der Kirche im Römerreich, im Abendland und in der Weltmission; das Lehramt, die Theologie und die Verkündigung; das kirchliche Recht; das sakramentale Leben; das Ordenswesen; die Heiligung der Welt und die Liebestätigkeit; die Frau in der Kirche. Die reiche Bebilderung macht das Buch anziehend, die Register erleichtern das Nachschlagen für den Suchenden. *Z.*

Peter Lippert S. J., Die Kirche Christi. 3. Auflage. 8° (293 S.). Freiburg 1956, Herder. DM 10.80. — Das 1930 erstmals erschienene Buch hat nichts von seiner Aktualität verloren. Was P. Lippert in seiner bekannten ruhig-liebenswürdigen Art sagte über das Erlebnis der Kirche, den Begriff der Kirche und den Glauben an die Kirche, konnte unverändert neugedruckt werden. Der betont personalistische Zug, der damals noch kühn erschien, ist der Gegenwart unentbehrlich geworden. Im übrigen ist das Buch kein Spiegel der Forschung, sondern eine schlichte, wenn auch wohlgeformte Handreichung für alle Verständnissuchenden, die im Wesentlichen heute wie gestern vor den gleichen Schwierigkeiten stehen. *Z.*

Eugen Biser, Erkenne dich in mir. Von der Kirche als dem Leib der Wahrheit (Christ heute IV, 1). Kl.-8° (90 S.). Einsiedeln 1955, Johannesverlag. sFr 3.80. — Das Büchlein ist ein Beispiel dafür, wie man heute wieder in ganz anderen Kategorien von der Kirche denken und sprechen kann als in Zeiten fast ausschließlich empirischer Beschäftigung mit ihr. Ohne Innenschau der Kirche wird ihr universaler Anspruch und ihre Beziehung zur Menschheit nicht verstanden, bleiben Fragen ungelöst, an deren Beantwortung man heute nicht mehr vorbeigehen will. Gewiß werden die auch philosophisch anspruchsvollen Gedanken Bisers nicht direkt ins Volk getragen werden können, aber sie werden auf dem Weg über die erweckten Geister allmählich auch das Glaubensbewußtsein der Gesamtheit günstig beeinflussen. *Z.*

Léon Cristiani und Jean Rilliet, Dennoch Brüder. Katholisch-protestantische Begegnung. Ein Briefwechsel. Ins Deutsche übertragen von I. Vogelsanger-De Roche. 8° (213 S.). Zürich 1955, Bäniger. — Dieser erste Band einer brieflichen Aussprache zwischen einem reformierten Pfarrer und einem katholischen Kanonikus gehört zu den erfreulichsten Versuchen der Gegenwart, die ökumenische Arbeit durch vermehrtes gegenseitiges Verständnis der Konfessionen zu fördern. Als Thema wählte man sich das Apostolische Glaubensbekenntnis, um im Wesentlichen zu bleiben und möglichst viel Gemeinsames zu finden. Allerdings zeigt sich hier, daß dieselben Sätze eine so abweichende Interpretation erhalten können, daß sie wie zufällige Gleichlaute zweier verschiedener Sprachen erscheinen. Man hat darum das Buch etwas boshaft ein „Gespräch zwischen Tauben" genannt. Das trifft mehr die objektive Situation als die hier zu Worte kommenden Persönlichkeiten und den Stil ihres Zeugnisses. Denn selten ist ein interkonfessioneller Gedankenaustausch in so wohlwollender, vornehmer und klarer Offenheit füreinander geführt worden. Allein schon um dessentwillen wäre dem Buch weiteste Verbreitung zu wünschen. *Z.*

Richard Baumann, Fels der Welt. Kirche des Evangeliums und Papsttum. 8° (452 S.). Tübingen 1956, Katzmann. — „Die Frage dieses Buches geht um die Kirche des Evangeliums, ihre Leitung und ihre Prediger. Sie ist eine Frage an den Weltprotestantismus in seinem Ringen um das Wiedereinswerden" (S. 347). Im Mittelpunkt steht wie schon in den früheren Büchern Baumanns die Frage nach dem Petrusamt. Diese Frage ist als Gewissensanruf gemeint, nicht nur als theoretisches Problem. Sie soll seine Glaubensbrüder (über den persönlichen Konflikt des Verfassers mit der Württemberg. Landeskirche hinaus) in heilsame Unruhe und in kritische Distanz zu ihrer konfessionell erstarrten Position versetzen. Darum ist das Buch keine wissenschaftliche Abhandlung im üblichen Sinn, obwohl es mit viel Wahrheitsethos, gründlichen Belegen und ausführlicher Breite geschrieben wurde. Es hat eher den Charakter eines Plädoyers. Die paränetische Sprache und die lockere Gruppierung der zitierten Zeugen ist kein Einwand gegen die Stringenz des Gedankens; das Buch bewegt sich stilistisch auf der gleichen Ebene, in der das Problem am drängendsten auftritt, in der Verkündigung der Kirche. „Von den Praktischen Theologen erhoffen und erbitten wir ein entscheidendes Wort zur Sache" (S. 13). Der erste Teil macht mit den einschlägigen neutestamentlichen Texten (vor allem mit Mt 16 und Jo 21) bekannt und läßt jene evangelischen Exegeten zu Worte kommen (mit besonderer Betonung Adolf Schlatters), deren Ausführungen eine gewisse (doch meist unfreiwillige) Konvergenz auf die Meinung des Verfassers zeigen, derzufolge man den Fragen um Amt und Vollmacht nicht länger ausweichen dürfe. Die gleiche Forderung der Treue zum unverkürzten Wort Gottes und die gleichen Ansätze im Verständnis für die andauernde gemeinschaftsbildende Funktion der kirchlichen Leitungsgewalt werden im zweiten Teil bei einer Reihe von evangelischen Homileten gefunden. Nach B. wäre es an der

Zeit, die angedeuteten Linien voll auszuzeichnen und unbekümmert um die allzu lange Gewöhnung an das Gegenteil die Folgerung zu ziehen. Im dritten Teil wird die Wurzel des evangelischen Affekts gegen das Amt, die Stellungnahme Luthers analysiert, die schließlich darauf hinausläuft, die „Gewalt Sankt Peters" in der christlichen Gemeinde verkörpert zu sehen und das Kirchenregiment seiner rechtlichen Seite nach den Landesfürsten anzuvertrauen. Der vierte Teil widmet sich der Ökumenischen Bewegung und der „Bekennenden Kirche" unter dem Druck der nationalsozialistischen Kirchenpolitik. Ihr Ungenügen wird kritisch beleuchtet, ihre Impulse zur Neubesinnung auf das Wesen der Kirche Christi dankbar gewürdigt. In die Gegenwart führt der fünfte Teil. Die Frage nach dem unzerstörbaren Leben der Kirche aus der Einheit mit dem Felsen der Verheißung Christi spitzt sich hier zu in immer deutlichere und grundsätzlichere Formulierungen. Der Verfasser überläßt es seinen Lesern, die Antwort zu finden, auf die alle Kapitel seines Buches konvergieren. Er möchte zunächst den verhärteten Boden auflockern und die Umkehr aus den freigelegten eigenen Kräften in Gang bringen. Er verlegt die Auseinandersetzung an die innere Front, da die äußeren Fronten in ihrer schroffen Antithetik kein echtes Ringen um die Wahrheit erwarten lassen. Er darf mit gutem Gewissen sagen, in dieser Form das Seine zur Lösung des Kirchenproblems in der gespaltenen Christenheit beigetragen zu haben. *Z.*

J. Müller, Die Kirche und die Einigung Europas. Dokumentierte Darlegung. 8° (240 S.). Saarbrücken 1955, West-Ost-Verlag. DM 20. — Das Buch des Präsidenten des Internationalen Friedensbüros in Genf bietet ohne Anspruch auf strenge literarische Einheit und Systematik eine Reihe von interessanten Notizen und Dokumenten zur Geschichte des übernationalen Schiedsrechtes, der Europaidee und der Friedensbewegung. Der Titel ist also etwas zu eng gefaßt, wenn die Darlegungen auch zeigen, daß die Kirche dort, wo ihre völkerrechtliche Stellung anerkannt wird, die Funktion der Friedensvermittlung am wirksamsten ausübt. *Z.*

Thomas Ohm, Wichtige Daten der Missionsgeschichte (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Heft 4). 8° (200 S.). Münster 1956, Aschendorff. DM 12.50. — Wenn man schnell wissen will, was zu einem bestimmten Zeitpunkt an missionarischer Arbeit geleistet worden ist, kann man es in diesem Buch mühelos finden; ebenso läßt sich — mit Hilfe des Registers — in kürzester Zeit aufspüren, wie z. B. Korea missioniert worden ist. Durch Verschiedenheit des Drucks wurden die Arbeiten der verschiedenen Konfessionen auseinandergehalten. Dieses Datenbuch kann natürlich eine wirkliche Missionsgeschichte nicht ersetzen; es ist, nach des Verfassers eigenem Wort, ein Skelett, aber als Behelf ist es originell und nützlich. *J. Felderer S. J.*

Aszetik und Mystik

Gerda Walther, Phänomenologie der Mystik. 2., umgearb. Aufl. 8° (264 S.). Olten 1955, Walter. — Im ersten Teil dieser Studie werden alle jene Erkenntnisformen bereitgestellt, die dann im zweiten Teil (etwa von Kap. 13 an bis Kap. 20) dazu dienen sollen, mystische Erlebnisse und besonders die *unio mystica* zu beschreiben. Es wird hauptsächlich auf Grund selbsterlebter okkulter Phänomene, bes. telepathischer Erfahrungen eine phänomenologische Beschreibung der Seele gegeben: dem Ich-Zentrum, mit Bewußtsein und freiem Wahlvermögen ausgestattet, steht das Grundwesen der Seele gegenüber, in dem wiederum drei Seiten oder Schichten zu unterscheiden sind (84) (je nach der Art, wie die ver-

schiedenen Erlebnisse aus dem Grundwesen hervorgehen), nämlich leibliche Lebenskraft, Seele, Geist. Freilich, wie diese drei Erscheinungsformen der Seele in Wirklichkeit sich zueinander verhalten, ob es drei unterschiedene reale Prinzipien oder eine einfache geistige Substanz ist, darüber äußert sich die Verf. nirgends klar. (Vgl. 240 Anm. 77: „die drei Entelechien (sind) untrennbar gleichsam ineinander geschachtelt wie verschiedenfarbige Lichtstrahlen, die sich gegenseitig durchdringen — wenigstens beim harmonisch vollendeten Menschen".) Die Brauchbarkeit, ja geradezu Notwendigkeit dieser phänomenologischen Beschreibung der Seelenteile wird dann an telepathischen Erlebnissen erläutert. Die so gewonnene phänomenologische Terminologie wird dann zur beschreibenden Erklärung verschiedener mystischer Erlebnisse verwendet. Auf diese Weise kommen ganz hervorragende, äußerst anschauliche, fast bildhafte Beschreibungen zustande (z. B. 142: die mystische Erfassung Gottes und des Grundwesens in ihm; 148: Nacht und mystische Finsternis), wie denn überhaupt die Kunst der Beschreibung und bildhaften Verdeutlichung als das auszeichnende Merkmal dieser Studie anzusehen ist. An vielen Stellen wünschte man über die Beschreibung hinaus eine zuverlässige philosophische Ergänzung und Auswertung (etwa 141: Verhältnis von Ich-Zentrum und Grundwesen); das um so mehr, als die Verf. selbst es nicht bei der reinen Beschreibung bewenden läßt, sondern eine philosophische oder auch theologische Deutung dieser Beschreibungen hinzufügt, die sie freilich nicht als gewiß hinstellt. Hier, bei diesen philosophischen und theologischen Aussagen findet sich viel Schiefes und Unrichtiges. Z. B.: 126: „Vielleicht ist es unter anderem der Sinn der christlichen Lehre vom Sündenfall, daß die Menschen durch das Essen vom Baume der Erkenntnis jenes paradiesischen Zustandes der ungeschiedenen Einheit von Leib, Seele und Geist verlustig gingen, um durch deren Trennung und sogar teilweise Entgegensetzung jede dieser drei Seiten des Grundwesens erkennen zu können." Wiederholt wird dazu, daß Selbsterkenntnis möglich sei, die Notwendigkeit eines Nicht-Ich verlangt; 132: beim Engel, um das eigene Grundwesen zu erkennen; 222: Bewußtsein der Seele von sich selbst erfordert die Gegenüberstellung gegen die Welt. Daß die Annahme rein geistiger Wesen, die nur Erkenntnis besitzen und nicht willensmächtig sind (135), unmöglich ist, wird nirgends erkannt. Über die Gottessohnschaft Christi und sein Gottmenschentum werden verschiedene Aussagen als mögliche Auffassungen hingestellt, worüber es im katholischen Dogma gültige Aussagen gibt (z. B. 185: über die Gottessohnschaft Christi; 211: über den Gottmenschen, der einen substanziellen Teil des göttlichen Wesens in sich trägt. Was über das Wesen der Religion im allgemeinen gesagt wird, scheint einseitig nur vom Standpunkt mystischer Erlebnisse konzipiert zu sein. Daß die Möglichkeit und Notwendigkeit der Religion aus dem Wesen des Menschen als geistbegabten Geschöpfes abzuleiten ist (ohne Dazwischentreten eines Mittlers, der für die konkrete Erscheinungsweise der Religion eine bedeutende Rolle spielen mag, und auch ohne die Notwendigkeit unmittelbarer Gotteserfahrung), entgeht so der Verf. In allen Punkten zeigt sich der Nachteil einer rein empirischen Betrachtungsweise. Allerdings ist wieder das, was über die unmittelbare mystische Gotteserfahrung der verschiedenen Religionsstifter gesagt wird, sehr aufschlußreich, um die Vielfalt der Religionen in der Menschheit erklärlich zu machen. *V. Naumann S. J.*

John A. Schindler, Die Heilkraft des seelischen Gleichgewichts. Aus dem Amerik. übertragen von M. M. Gehrke. 8° (197 S.). München 1956, Biederstein. Geb. DM 12.50. „Ein lebenskluger Arzt zeigt, wie Managerkrankheiten und andere seelisch bedingte Erkrankungen entstehen und geheilt werden", steht auf der Umschlagschleife. Im Gegensatz zu anderen Psychotherapeuten verlegt sich S. nicht bloß auf Analyse. Er schildert nur in kurzen Strichen, wie es zur seelisch bedingten Krankheit kommt, um dann um so ausführlicher im zweiten

Teil zu ihrer Heilung anzuleiten. Er zeigt den Weg zur seelischen Reife, zur Ausgeglichenheit in Ehe, Familie, Berufsarbeit, kurz in allen Spannungen, die das Leben nun einmal mit sich bringt. Viel einprägsamer noch als die vorgelegten Regeln sind die typischen Beispiele, die der Verf. aus seiner reichen Praxis einstreut. Das letzte Kap. „an den Leser vom Fach" gibt methodische Anweisungen für die Ärzte. Neben der vorwiegend praktischen Ausrichtung hat das Buch auch seine theoretischen Seiten. Dem Philosophen zeigt es anhand neuester Erkenntnisse, wie die psychophysische Einheit des Menschen sich konkret auswirkt. Der Theologe wird sagen: Nichts Neues! Die christliche Aszese hat das alles längst empfohlen und geübt: einfache Lebensführung, freundlich sein, ertragen lernen, für andere sorgen, sich indifferent machen ... Gewiß, „die Haltung, welche die von uns geforderte Reife in sich birgt, ist genau das, worauf die großen Religionsstifter von jeher hingezielt haben" (125). Aber die Art, wie S. die aszetischen Regeln rein von der natürlichen Grundlage her ableitet und deren Mißachtung mit modernen Krankheiten in Beziehung bringt, dürfte doch neue und wertvolle Einsichten eröffnen. *H. Pohl S. J.*

Otto Hophan O. Cap., Die Engel. 8° (367 S.; 16 ganzseit. Bilder). Luzern 1956, Räber. — Den Gedanken des hl. Augustinus von der morgendlichen und der abendlichen Erkenntnis der Engel ausbauend hat H. sein Engelbuch in neun Kapitel gegliedert; sie handeln von den Engeln des Urlichts, des Frühlichts, des Morgens; von den Engeln des Vormittags, des Mittags, des Nachmittags; von den Engeln des Abends, der Nacht, des ewigen Tages. Diese auf den ersten Blick vielleicht etwas gekünstelte Einteilung dient dem Verf. nur als loser Rahmen, in den sich die gesamte kirchliche Engellehre einordnen läßt. So bespricht die erste Dreiergruppe das Wesen der Engel, ihre gegenseitigen Beziehungen in den neun Chören, ihre Verbindung mit der Körperwelt. Deutlicher in der Sache begründet erscheint die Dreiteilung der zweiten Gruppe: der Mittag ist Christus, der Vormittag die Vorbereitung im Alten Bund, der Nachmittag die Kirche des Neuen Bundes; zu allen drei Zeiten verrichten die Engel ihre Dienste. Die Engel des Abends treten beim Tod und Gericht auf. Die Engel der Nacht sind die bösen Geister. Der ewige Tag vereint Engel und Menschen in der Herrlichkeit. An Quellen hat H. alles herangezogen, was in der Schrift und bei den großen Theologen, bei Ps.-Dionysius, Thomas, Scotus, Suárez bis herauf zu Scheeben zu finden ist, ohne sich dabei auf eine bestimmte Schulrichtung festzulegen; auch fromme Meinungen einzelner werden, als solche gekennzeichnet, zur Abrundung verwendet. Man kann dem Verfasser und dem Verlag zu diesem prächtigen Engelbuch nur gratulieren! Mit ehrfurchtsvollem Takt, ganz zum Gegenstand passend, ja stellenweise mit dichterischem Schwung geschrieben, bildet es eine edle und veredelnde, Geist und Herz bereichernde Lektüre, wie sie gerade unserer oft so rohen und ehrfurchtslosen Zeit nottut. Die sorgfältig ausgewählten Tafelbilder und die vornehme Ausstattung verstärken diese Wirkung. — S. 45 Z. 2 lies ‚Wesen' statt ‚Räder'. *P.*

S. Josaphat Hieromartyr. Documenta Romana Beatificationis et Canonizationis. Vol. II hrsg. von A. G. Welykyj O. S. B. M. (Analecta O. S. B. M. II/III). Gr.-8° (XV u. 368 S.). Rom 1955, PP. Basiliani (Piazza Madonna dei Monti 3). Lire 2100. — Nachdem der in der Reihe „Documenta ex Archivis Romanis" 1952 erschienene erste Band die Akten für die Selig- und Heiligsprechung Josaphats von seinem Tode (1623) bis zum Abschluß des Apostolischen Prozesses in Polozk und Witebsk (1628) gebracht hat, folgen in diesem zweiten Band die römischen Akten aus der Zeit von 1628—1637. Die Prüfung der aus Polen übersandten Akten stieß in Rom auf erhebliche Schwierigkeiten rein formeller Natur, die in der Einleitung (XIIIf) beschrieben werden; 1635 wurde entschieden, daß neue Prozeßakten in Polozk zu verfertigen seien, was aber erst 1637 aus-

geführt werden konnte. Die Veröffentlichung der Akten stieß auch auf große Hindernisse, da sich ein großer Teil dieser Akten in Lemberg befindet; so konnten nur die in Rom befindlichen Dokumente veröffentlicht werden und dazu eine von Johann Martinov S. J. 1865 hergestellte Abschrift der damals noch in Rom befindlichen Akten des Prozesses von 1637, die sich derzeit in der slawischen Bibliothek zu Paris befindet. Die einzelnen Dokumente sind fortlaufend numeriert, so daß an Hand des Index (S. 367f) eine gute Orientierung möglich ist.
Fr. Lakner S. J.

Hugo Rahner S. J., Ignatius von Loyola, Briefwechsel mit Frauen. Gr.-8° (XXIV u. 648 S., 16 Bildtafeln). Freiburg 1956, Herder. — In diesem stattlichen Band legt H. R. den gesamten Briefwechsel des hl. Ignatius mit Frauen seiner Zeit vor. Mit einem ausgezeichneten geschichtlichen Kommentar führt er jeden einzelnen dieser Briefe ein und läßt ihn lebendig werden und in individuellem Glanze aufleuchten wie einen Edelstein. Es sind 139 Briefe, 89 von Ignatius geschriebene und 50 empfangene Frauenbriefe, aufgeteilt und zusammengefaßt in sechs Kapitel: Briefwechsel mit fürstlichen Frauen, mit adeligen Damen, mit Wohltäterinnen, mit Frauen, deren Seelenführer Ignatius war, mit Müttern seiner Ordenssöhne und mit sonstigen befreundeten Frauen. Nur um Gottes und seines Reiches willen hat Ignatius diese Briefe geschrieben. Es sind Briefe eines ganz Großen im Reiche Gottes, und so wie H. R. sie vorlegt, sind sie nicht nur erstklässig übersetzt und herausgegeben, sondern bringen uns den Heiligen auch außerordentlich nahe; sie lassen den Leser erkennen, wie Ignatius „in allen Dingen Gott suchte", „Seiner Göttlichen Majestät diente" und einzig bestrebt war „Gottes heiligsten Willen vollkommen zu erfüllen". Jeder Historiker, Priester und Laie, wird dem Autor für das Werk dankbar sein. „Ignatius wird", wie R. schreibt, „erst in seinen Briefen lebendig zu jener Menschlichkeit, ohne die es in der Kirche des Mensch gewordenen Gottes keine Heiligkeit gibt".
Br. Restel S. J.

Arthur Monin, Die Königin mit dem goldenen Herzen. Die Erscheinungen Unserer Lieben Frau von Beauraing. 8° (198 S.). Kevelaer o. J. (1956), Butzon u. Bercker. Geb. DM 6.80. — In Anlehnung an die Akten der Diözesankommission von Namur wird hier von A. Monin, Dozenten für Kirchenrecht an der Universität Löwen, eine nüchterne, wahrheitsgetreue Darstellung der Erscheinungen Unserer Lieben Frau in Beauraing gegeben und versucht, die Bedeutung der Botschaft von Beauraing als einer Offenbarung des Königtums Mariens darzutun (darum der Titel). Seit die öffentliche Verehrung vom Bischof von Namur auf Grund der Untersuchung der Diözesankommission im Jahre 1943 gutgeheißen wurde, breitet sich die Andacht immer mehr aus, besonders auch im benachbarten Holland.
V. Naumann S. J.

Hans Urs von Balthasar, Das betrachtende Gebet. 8° (275 S.). Einsiedeln 1955, Johannesverlag. — Dies sehr wertvolle Buch will nicht so sehr Winke für das betrachtende Gebet im allgemeinen bringen, obwohl sich auch dafür, besonders in dem Abschnitt über die Freiheit (im Kap. „Akt der Betrachtung"), Winke und Ratschläge finden, und obwohl verstreut durch alle Ausführungen des Buches Ausdeutungen der verschiedenen Erfahrungen, Erkenntnisse, Zustände des innerlichen Gebetes geboten werden. Worum es geht, ist, eine Einführung in „das Wesen und die Form der Schriftbetrachtung" (6) zu geben. Wollten wir die drei Kapitel des Buches: der Akt der Betrachtung, der Gegenstand der Betrachtung, Spannungsbreite der Betrachtung, charakterisieren und zugleich ihre Hauptabsicht angeben, werden wir wohl sagen können, daß darin die These: Gott hat zuerst gesprochen; dies Wort gilt es, zu vernehmen und aus diesem Wort heraus die rechte Antwort an Gott zu finden (11), aus einer Gesamtschau

der christlichen Offenbarung heraus, wie sie die Theologie vermittelt, beleuchtet und entfaltet wird. Dadurch „soll die Freude an der Betrachtung erweckt, das Empfinden für ihre Notwendigkeit, ihre Unentbehrlichkeit im christlichen Leben überhaupt und insbesondere im heutigen gestärkt werden" (6). Das Buch ist offenbar für theologisch geschulte Leser geschrieben, und zwar für solche, die im Betrachten schon die ihnen gemäße Weise gefunden haben. Sie werden reich beschenkt werden und werden es wahrscheinlich nicht bei einer einmaligen Lektüre bewenden lassen. Andere, die durch dieses Buch eine Einführung oder Anleitung für das innerliche Gebet zu finden hoffen, könnten durch die Fülle und Tiefe der Gedanken eher verwirrt werden und würden darum, wollten sie von diesem Buch das Leitbild für ihr betrachtendes Gebet nehmen, leicht zu der Meinung kommen, „betrachten" wäre nichts für sie. *N.*

Otto Pies, Das große Gespräch. Winke für das innerliche Beten. Kl.-8° (150 S.) Kevelaer o. J. (1955), Butzon u. Bercker. Geb. DM 5.80. Das Anliegen dieser Winke für das innerliche Gebet ist nicht so sehr, die Gründe anzugeben, warum wir beten sollen (7), als vielmehr, „Hinweise dafür zu geben, wie wir zu einem mehr persönlichen und lebendigen Beten gelangen können. Aus dem Erbe großer Beter, vor allem des hl. Ignatius von Loyola, sollen Winke und Ratschläge weitergegeben werden an Menschen, die nach dem innerlichen Leben verlangen" (8). Bei diesen Winken wird, wie es für einen Jünger des hl. Ignatius nicht anders zu erwarten ist, mit Recht immer wieder die Notwendigkeit der Abtötung hervorgehoben. Es ist ja nötig, die nach einem tieferen Gebet Verlangenden darauf aufmerksam zu machen, daß sie sich auf eine mühsame Wanderung begeben (75: Notwendigkeit der Sammlung; 86: notwendige Verbindung von Gebet und Aszese, d. h. Reinigung von der Sünde, Abtötung der Leidenschaften). Aber wenn auch nicht gefragt ist: weshalb wir beten müssen, hätten die Gründe dafür wenigstens kurz angeführt werden dürfen, weil gerade daraus (aus unserer Geschöpflichkeit, und besonders unserer Erhebung in den Gnadenstand) für die Praxis des Gebetes sich sehr einleuchtende Anweisungen gewinnen lassen. Wir meinen hier auf allen Stufen des innerlichen Gebetes die ausdrückliche Betonung des Bittgebetes, das uns ja im Evangelium so eindringlich empfohlen wird. *N.*

Igo Mayr, Nicht stehen bleiben. Winke für das innerliche Leben. 8° (128 S.) Innsbruck o. J. (1955), Felizian Rauch. S 19.50, geb. S 39. . — In den vier Kapiteln: vom inneren Wachsen, vom Beichten und Büßen, vom Beten und vom Wirken für den Herrn werden Winke für den Fortschritt im innerlichen Leben gegeben, die Anruf, Wegweisung und Ermutigung bieten wollen. Große seelsorgliche Erfahrung, helfende priesterliche Liebe zu den Seelen und solide theologische Fundierung machen diese mit köstlichem Humor und erfrischender Lebensnähe geschriebenen Seiten für jeden, der das Büchlein zur Hand nimmt, zu einer gewinnbringenden geistlichen Lektüre. *N.*

Michael Horatczuk, Hier lacht der Aszet. Kl.-8° (147 S.). Wien 1956, Herold. S 32. , geb. S 46. . — Was dem streng erhobenen Finger nicht gelingt, könnte vielleicht dem lachenden Aszeten gelingen. Das wird sich der Verf. gedacht haben, als er daranging, jene Fehler humorvoll zu geißeln, die vor allem unser menschliches Zusammenleben belasten und die um so schwerer zu tilgen sind, als sie sich mit einer gewissen Art von Frömmigkeit ganz gut zu vertragen scheinen. Nur möge nun der Leser, nachdem er mit dem Aszeten herzlich mitgelacht hat, nicht darauf vergessen, für sich (nicht bloß für die anderen) die Konsequenzen zu ziehen. *J. Felderer S. J.*

BÜCHEREINLAUF

Astrik L. G., Martin de Bereck, Receptor, Proctor and Rector at the University of Paris (1423–1432). 8° (20 S.). Roma, Bardi.

Aufhauser J., Der Islam. (Religiöse Quellenschriften 12). 8° (72 S.). Düsseldorf 1957, Patmos-Verl. DM 1.80.

Baader, F. v., Gesellschaftslehre. 8° (332 S.). München 1957, Kösel. DM 18.80.

Barth A., Katechetisches Handbuch zum katholischen Katechismus für die Bistümer Deutschlands 2/2. 8° (555 S.). Stuttgart 1956, Schwabenverlag. DM 10.50.

Bauer W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur. 5. verb. und stark verm. Aufl. 1. Lief. 8° (192 Sp.). Berlin 1957, Töpelmann. DM 7.80.

Baudouin C., Y a-t-il une science de l'âme? (Je sais — je crois 33). 8° (127 S.). Paris 1957, Fayard. fFr. 300.—.

Baumstark A., Nocturna laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben. Hg. von *O. Heiming* (Liturgiewiss. Quellen und Forschungen 32). 8° (VIII u. 240 S.). Münster 1957, Aschendorff. DM 19.50.

Beau de Loménie E., L'Eglise et l'Etat, un problème permanent (Je sais-je crois 88). 8° (144 S.). Paris 1957, Fayard. fFr. 300.—.

Die **Bedrohung** unserer Gesundheit. Eine Vortragsreihe (Kröners Taschenausgabe 245). 8° (164 S.). Stuttgart 1956, Kröner. DM 6.—.

Berghoff S., Ein Gang durchs Evangelium. Betrachtungen über Christus. 3. Aufl. 8° (255 S.). Freiburg 1956, Herder. DM 9.80.

Bérulle, Kardinal, Unsere Liebe Frau in der Kindheit Jesu. Hg. von *R. Graber* (Kleine Marianische Bücherei 6). 8° (94 S.). Paderborn 1957, Schöningh. DM 3.20.

Bissels P., Die sachliche Begründung und philosophiegeschichtliche Stellung der Lehre von der materia spiritualis in der Scholastik (S.-A. aus Franziskanische Studien 38). 8° (S. 242–295). Werl, Coelde-Verl.

Böhi A., Der spätberufene Priester. Eine psychologisch-pädagogische Studie seines Werdeganges (Arbeiten zur Psychologie, Pädagogik und Heilpädagogik 11). 8° (161 S.). Freiburg, Schweiz. 1956, Universitätsverlag. sFr. 12.45.

Bruck E. F., Kirchenväter und soziales Erbrecht. Wanderungen religiöser Ideen durch die Rechte der östlichen und westlichen Welt. 8° (XI u. 286 S.). Berlin 1956, Springer. DM 36.

Corbett J. A., The De instructione puerorum of William of Tournai O. P. (Texts and studies in the history of mediaeval education 3.). 8° (50 S.). Notre Dame. Indiana 1955, University.

Corte M. de, Das Ende einer Kultur. 8° (359 S.). München 1957, Kösel. DM 14.80.

Cristiani, L., Nos raisons de croire. Sens et vertu de l'apologétique (Je sais - je crois 106). 8° (125 S.). Paris 1957, Fayard. fFr. 300.—.

Cronin K., Der Aufbau einer katechetischen Unterrichtsstunde. 8° (111 S.). Innsbruck 1957, Tyrolia. S 38.—.

Daujat J., La grâce et nous chrétiens (Je sais - je crois 23). 8° (122 S.). Paris 1956, Fayard. fFr. 300.—.

Delpini F., Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della chiesa fino al secolo V. (Scrinium theologicum 5). 8° (138 S.). Torino 1956, Marietti.
Lire 1000.—.

Dietz M., Kleine Philokalie. Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet. Ausgewählt und übersetzt von *M. Dietz*. Eingel. von *I. Smolitsch*. 8° (192 S.). Einsiedeln 1956, Benziger. sFr. 8.90.

Dimnet E., Die Kunst des Denkens. Mit einem Vorwort von K. *Holzamer*. 5. Aufl. 8° (264 S.). Frankfurt/M. 1956, Knecht. DM 8.80.

Dold A., O.S.B., Palimpsest-Studien II. Altertümliche Sakramentar- und Litanei-Fragmente im Cod. Lat. Monac. 6333. Mit 2 Initialienzeichnungen und 6 Schrifttafeln. (Texte und Arbeiten I, 48). 8° (XII u. 52 u. 100 S.). Beuron 1957, Kunstverlag. DM 13.50.

Drioton E., Les religions de l'Orient ancien (Je sais - je crois 141). 8° (143 S.). Paris 1957, Fayard. fFr. 300.—.

Erziehung, wozu? Eine Vortragsreihe (Kröners Taschenausgabe 241).

8° (163 S.). Stuttgart 1956, Kröner. DM 6.—.

Fichte, Freiheitslehre. Eine Auswahl aus seinen Schriften. Zusammengestellt, eingel. und erläut. von *Th. Ballauf*. 8° (243 S.). Düsseldorf 1956, Schwann. DM 33.

Filograssi I., S. J., De ss. Eucharistia. Quaestiones dogmaticae selectae. Ed. 6. recognita. 8° (483 S.). Romae 1957, Univ. Gregoriana.

Franz von Sales, Predigten zum Fest Mariä Heimsuchung, übers. von *H. Pauels* (Kleine Marianische Bücherei 5). 8° (48 S.). Paderborn 1957, Schöningh. DM 1.90.

Fries H., John Henry Newmans Weg zur katholischen Kirche (Religiöse Quellenschriften 13). 8° (72 S.). Düsseldorf 1956. Patmos-Verlag. DM 1.80.

Gaillard J., O.S.B., Les solennités pascales. Itinéraire liturgique pour la quinzaine de Pâques. Nouvelle édition. 8° (236 S.). Paris 1957, Equipes enseignantes. fFr. 650.—.

Galot J., S. J., La nature du caractère sacramentel. Etude de théologie médiévale. 8° (242 S.). Bruges 1956, Desclée de Brouwer. bFr. 175.—.

Gerbert G., Werkbuch der Kanzelarbeit 3 (Dienst am Wort 3). 8° (310 S.). Innsbruck 1957, Tyrolia. S. 88.—.

Gieraths G., O. P., Die deutsche Mystik des Mittelalters (Religiöse Quellenschriften 11). 8° (64 S.). Düsseldorf 1956, Patmos-Verl. DM 1.80.

Die **Grundlagen** unserer Ernährung. Eine Vortragsreihe (Kröners Taschenausgabe 234). 8° (200 S.). Stuttgart 1955, Kröner. DM 6.—.

Hollenbach J. M., S. J., Der Mensch als Entwurf. Seinsgemäße Erziehung in technisierter Welt. 8° (498 S.). Frankfurt/M. 1957, Knecht. DM 17.80.

Instrumentarium des täglichen Gebets. 8° (215 S.). München 1957, Kösel. DM 5.80.

Karrer O., Das Reich Gottes heute. 8° (368 S.). München 1956, Ars Sacra.

Kierkegaard S., Christentum und Christenheit. Ausgewählt und übers. von *E. Schlechta*. 8° (437 S.). München 1957, Kösel. DM 15.—.

Kierkegaard S., Philosophisch-theologische Schriften: Die Krankheit zum Tode, Furcht und Zittern, Die Wiederholung. Der Begriff der Angst. Unter Mitwirkung der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft hg. von *H. Diem* und *W. Rest*. 8° (767 S.). Köln 1956, Hegner.

Kotsone I. I., Idiazousa periptosis "Ekklesiast. Oikonomias". He th. eucharistia metapheromene hypo me christianon gynaikon. (S.-A. aus: "Theologia" 1956). 8° (24 S.). Athen 1956.

Lagarde G. de, La naissance de l'ésprit laïque au déclin du moyen-âge. 1.: Bilan du XIIIème siècle. 3. éd. 8° (XI u. 127 S.). Louvain 1956, Nauwelaerts. bFr. 180.—.

Lamer, H., Wörterbuch der Antike mit Berücksichtigung ihres Fortwirkens. In Verbindung mit *E. Buz* und *W. Schöne* verfaßt (Kröners Taschenausgabe 96). 4., durchges. u. ergänzte Aufl. 8° (XV u. 883 S.). Stuttgart 1956, Kröner. DM 17.50.

Lang A. P., S.V.D., Leo der Große und die Texte des Altgelasianums mit Berücksichtigung des Sacramentarium Leonianum und des Sacramentarium Gregorianum. 8° (XXIII u. 562 S.). Steyl 1957, Steyler Verlag. DM 38.—.

Leroy A., Naissance de l'art chrétien des origines à l'an mil (Je sais - je crois 122). 8° (123 S.). Paris 1956, Fayard. fFr. 300.—.

Leuba J. L., Institution und Ereignis. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Arten von Gottes Wirken nach dem NT. (Theologie der Ökumene 3). 8° (143 S.). Göttingen 1957, Vandenhoeck. DM 10.50.

Lewis G. S., Christentum schlechthin. 8° (274 S.). Köln 1956, Hehner.

Liturgisches Jahrbuch, Vierteljahreshefte für Fragen des Gottesdienstes. Hg. vom Liturg. Institut. 6. Jg. 4° (252 S.). Münster 1956, Aschendorff. DM 16.50.

Die **Liturgie** der Karwoche, lat. und deutsch mit Erklärungen im Anschluß an die Meßbücher von Schott. Ausg. A. 2. Aufl. 12° (413 S.). Ausg. B. 2. Aufl. 12° (199 S.). Freiburg 1957, Herder.

Loffeld E., C. S. Sp., Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques (Publications de l'Institut de Missiologie de l'Université de Nimegue 4). 8° (XX u. 415 S.). Rhenen 1956, Editions Spiritus.

Markovics R., Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomas-

deutung (Bibliotheca Academiae Catholicae Hungaricae, s. phil.-theol. 2). 8° (X u. 114 S.). Rom 1956, Herder. Lire 1600.

Mayer J. E., Lebendige Meßfeier. Sinn und Form der hl. Messe. Kl.-8° (124 S.). Innsbruck 1957, Tyrolia. S 28.—.

Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit. Eingeführt von *Margot Schmidt* mit einer Studie von *H. U. v. Balthasar*. 8° (453 S.). Einsiedeln 1956, Benzinger. sFr. 19.80.

Mensch und Menschlichkeit. Eine Vortragsreihe mit Beiträgen von *P. Althaus, K. Barth, M. Buber* u. a. (Kröners Taschenausgabe 243). 8° (132 S.). Stuttgart 1956. Kröner. DM 6.—.

Kard. **Mindszenty** warnt. Reden, Hirtenbriefe, Presseerklärungen, Regierungsverhandlungen 1944 bis 1946. Bearb. und übers. von *J. Vecsey* und *J. Schwendemann*. 8° (381 S.). St. Pölten 1956, Pressvereins-Druckerei. S 84.—.

Niedermeyer A., Grundriß der Sozialhygiene (Wiener Beiträge zur Hygiene 5). 8° (X u. 391 S.). Wien 1957. Maudrich. S 240.—.

Nygren G., Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. Eine systematisch-theologische Studie. 8° (306 S.). Göttingen 1956, Vandenhoeck. DM 19.80.

Pädagogik im Bild. Hg. von *F. Hilker*. Lex.-8° (XIV u. 561 S., 614 Abb.). Freiburg 1956, Herder. DM 56.—.

Pelagius I. Papa, Epistulae quae supersunt (556–561). Collegit, notulis historicis adornavit *Pius M. Gasso* (Scripta et documenta 8). 8° (CXIV u. 260 S.). Montserrat 1956, Abadia.

Pieper J., Glück und Kontemplation. 8° (135 S.). München 1957, Kösel. DM 5.—.

Pritz J., Franz Werner, Ein Leben für Wahrheit in Freiheit. Ein Beitrag zur Geistes- und Theologiegeschichte Österreichs im 19. Jahrhundert. 8° (XVI u. 301 S.). Wien 1957, Herder. S 128.—.

Rodrigo L., S. J., Praelectiones theologico-morales Comillenses. IV/2. 8° (XXVI u. 900 S.). Santander 1956, Sal terrae.

Sartory Th., O.S.B., Die katholische Kirche und die getrennten Christen. Papst- und Bischofsworte zur Wiedervereinigung im Glauben (Religiöse Quellenschriften 14/15). 8° (100 S.). Düsseldorf 1957, Patmos-Verl. DM 3.

Schedl C., Geschichte des Alten Testaments. 2 Bde. 8° (XXVI u. 374 S., XVI u. 327). Innsbruck 1956. Tyrolia.

Schilling O., Das Heilige und Gute im Alten Testament (Die Botschaft Gottes. I. Alttestamentliche Reihe 1). 8° (56 S.). Leipzig 1956, St.-Benno-Verl.

Schneyer B., Glaubenslicht und Gnadenquellen. Reihenpredigten über wichtige Glaubens- und Gnadenlehren. 8° (279 S.). Würzburg 1957, Arena-Verlag. DM 9.80.

Siegmund G., Der Kampf um Gott 8° (262 S.). Berlin 1957, Morus-Verl. DM 13.80.

Der **Sozialhirtenbrief** der österreichischen Bischöfe. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenz von Bischof *P. Rusch*. 8° (55 S.). Innsbruck 1957, Tyrolia. S 12.—.

Speyr A. v., Christlicher Stand. 8° (207 S.). Einsiedeln 1956, Johannes-Verl. sFr. 14.80.

Speyr A. v., Korinther I. Vorwort von *H. U. v. Balthasar*. 8° (576 S.). Einsiedeln 1956, Johannes-Verl. sFr. 25.—.

Stierli J., Sie gaben Zeugnis. Lebensbilder christlicher Propheten. 8° (168 S.). Einsiedeln 1956, Benzinger. sFr. 8.90.

Stuiber A., Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst (Theophaneia 11). 8° (208 S.). Bonn 1957, Hanstein. DM 18.20.

Thibon G., Was Gott vereint hat, soll der Mensch nicht trennen. 8° (201 S.). Wien 1957, Herold. S 64.—.

Tomas de la Cruz, O.C.D., El amor y su fundamento ontologico segun s. Tomas. Estudio previo a la teologia de la caridad. 8° (81 S.). Roma 1956, Nardini.

Tournier P., Unsere Maske und wir. 8° (292 S.). Göttingen 1955, Vandenhoeck. DM 14.80.

Tyciak J., Untergang und Verheißung. Aus der Welt der Propheten Jeremias, Ezechiel und Daniel. 8° (186 S.). Düsseldorf 1957, Patmos-Verl. DM 9.80.

Juan de Valdes, 1498 (?) –1541. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo por *Domingo de s. Teresa* O. C. D. (Ana-

lecta Gregoriana 85) 8° (XLVIII u. 423 S.). Romae 1957, Univ. Gregoriana.

Vecchi A., Introduzione al De civitate Dei (Accademia di scienze e arti di Modena). 8° (144 S.). Modena 1957, Edizioni Paoline.

Vitae et veritati. Festgabe für Karl Adam. 8° (203 S.). Düsseldorf 1956, Patmos-Verl. DM 21. –.

Vorträge über: Die Wandlung des Menschen in Seelsorge und Psychotherapie, hg. von *W. Bitter* (4. Arbeitstagung 1955 der Gemeinschaft „Arzt und Seelsorger", Stuttgart). 8° (329 S.). Göttingen 1956, Verl. f. med. Psychologie. DM 11.80.

Winter E. K., Christentum und Zivilisation. 8° (531 S.). Wien 1956, Amandus-Verl.

Ziegler J. G., Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200–1350. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie 4). 8° (XXIV u. 320 S.). Regensburg 1956, Pustet. DM 19.50.

Zürcher J., S.M.B., Gelübde im Ordensleben I.: Der Gehorsam. Auf Grund der Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft „Vie spirituelle" bearb. und hg. von 8° (220 S.). Einsiedeln 1956, Benziger. sFr. 13.30.

VOM ICH ZUM ABSOLUTEN SEIN

Zur Entwicklung der Gotteslehre Fichtes

Von Emerich Coreth S. J., Innsbruck

Obwohl Fichtes Wissenschaftslehre für den gesamten deutschen Idealismus schlechthin grundlegend wurde und ihm entscheidende Anstöße seiner weiteren Entfaltung gab, wurde doch Fichtes Ruhm sehr bald von Schelling und wenig später von Hegel weit übertroffen. Die nachfolgenden Werke Fichtes kamen in der geistigen Bewegung jener Zeit kaum mehr zur Geltung und sind bis heute weithin wenig bekannt. In den üblichen Darstellungen der Philosophiegeschichte werden meist nur die ersten Kapitel der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794 ausgewertet, einer raschen, wohl allzu raschen Niederschrift des ersten kühnen Systementwurfs. Die Arbeiten Fichtes im Verlauf der nächsten zwei Jahrzehnte (bis 1814), die nicht minder von intensivem Ringen des Geistes erfüllt sind, bleiben entweder völlig unbeachtet oder werden mit einigen knappen — mehr oder minder richtigen — Hinweisen erledigt, obwohl hier eine problemgeschichtlich sehr bedeutsame Entwicklung vorliegt, die in unserem Gesamtbild des deutschen Idealismus nicht fehlen dürfte: der Schritt von der Philosophie des Ich zu einer Metaphysik des absoluten Seins — also Fichtes Gotteslehre, die seit dem Atheismusstreit (1798/99) geradezu das zentrale Thema seines Denkens wird[1].

Daß Fichtes spätere Lehre auf das Geistesleben der Mitwelt und Nachwelt keinen tieferen Einfluß nahm, liegt zum Teil daran, daß er selbst, der — nicht ohne eigene Schuld — beständig über das Unverständnis seiner Leser zu klagen hatte, bald die Lust zu wissenschaftlichen Publikationen verlor und nur noch Vorlesungen

[1] Die beiden älteren, aber wohl immer noch bedeutendsten Werke über Fichte: Johann Heinrich Löwe, Die Philosophie Fichtes nach dem Gesamtergebnis ihrer Entwicklung, Stuttgart 1862, und Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, 5. Bd. Fichte und seine Vorgänger, Heidelberg 1869, gehen zwar auf Fichtes spätere Entwicklung ein, betonen aber zu sehr die durchgängige Einheit des Systems, so daß der Wandel nicht voll zur Geltung kommt. Johann Eduard Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2. Bd., 4. Aufl., Berlin 1896, 475–477, und Wilhelm Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie, 2. Bd., 6. Aufl., Leipzig 1919, 301–305, geben sehr treffende Hinweise auf die entscheidenden Punkte des Wandels im Denken Fichtes, jedoch in allzu kurzem Umfang. Sehr wertvoll, aber auch etwas zu knapp, ist die Darstellung bei Heinz Heimsoeth, Fichte, München 1923. In neueren philosophiegeschichtlichen Werken wird zwar meist ein tiefer Wandel Fichtes zugegeben und kurz erwähnt, jedoch nicht immer klar der philosophisch entscheidende Ansatz dieses Wandels herausgestellt, so etwa bei Hans Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauung, 4. Bd., Würzburg-Paderborn 1950, 332–349, und Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie, 2. Bd., 2. Aufl., Freiburg 1955, 341–343. Zur Auseinandersetzung mit diesen und anderen Deutungen und Bewertungen der Spätphilosophie Fichtes fehlt uns hier der Raum. Jedenfalls aber ist eine gründliche Untersuchung darüber immer noch ein unerfülltes Bedürfnis, auf das schon Heimsoeth (a. a. O. 223) hingewiesen hat.

hielt, in denen er die Wissenschaftslehre (WL) in immer neuer, aber immer gleich dunkler Weise vortrug und fortentwickelte, und die erst in den Gesamtwerken aus dem Nachlaß veröffentlicht wurden. Daneben hielt er populäre Vorträge, die er wohl auch selbst herausgab und worin er in blendendem Stil, oft auch in rhetorischer Glut, vor allem aber in viel größerer Klarheit als in den wissenschaftlichen Schriften und Vorlesungen seine philosophischen Gedanken darbot. Aber sie wurden nicht ernst genommen — Schelling und Hegel spotten nur darüber — und der eigentlich philosophische, teilweise bedeutsame Gehalt ging unter.

Daß aber auch später die weitere Entwicklung Fichtes wenig bekannt und beachtet wurde, hat seinen tieferen Grund darin, daß man bisher den deutschen Idealismus in seiner Gesamtheit viel zu einseitig auf Hegel hin zu sehen gewöhnt war: in der geradlinigen Entwicklung von Kant über Fichte und Schellung zu Hegel[2]. So werden Fichte und Schelling zu bloßen Vorläufern Hegels, in dessen System der Idealismus seine endgültige Gestalt gewinnt. In dieser Blickrichtung wird Fichte nur bis zu dem Punkt beachtet, an dem Schelling bei ihm anknüpfte und über ihn hinausging, und Schelling nur bis zu dem Punkt, an dem Hegel anknüpfte und sein System entfaltete. Und das heißt konkreter: Von Fichte wurde nur die erste Gestalt der WL von 1794 samt der „Neuen Darstellung" und ihren beiden Einleitungen von 1797, vielleicht noch die „Grundlage des Naturrechtes" von 1796 und das „System der Sittenlehre" von 1798, die sich in den Rahmen der frühen WL fügen, beachtet, alle späteren Schriften jedoch, die dem Atheismusstreit (1798/99) folgten, blieben mehr oder minder vergessen. Ähnlich erging es Schelling: Auch von ihm wurde vielfach nur die Frühperiode einschließlich des Identitätssystems beachtet, seine weitere Entwicklung aber, die mit der Freiheitsschrift von 1809 erstmals in Erscheinung tritt, wurde weithin übersehen oder gering gewertet, weil sie sich nicht mehr der Linie auf Hegel zu einordnete, sondern zeitlich und sachlich weit über Hegel hinausführte. Während aber in jüngster Zeit der spätere Schelling zum Gegenstand eindringlicher und aufschlußreicher Forschungsarbeit gemacht[3], ja sogar — gegen Hegel — zum Vollender des deutschen Idealismus schlechthin erhoben wurde[4], bleibt Fichte, vor allem der spätere Fichte immer noch

[2] Der geradezu klassische Ausdruck dieser Sicht ist das im übrigen wertvolle und geistreiche Werk von Richard Kroner, Von Kant bis Hegel, 2 Bde. Tübingen 1921—1924. Kroner behandelt von Fichte nur die frühe WL und von Schelling nur das Identitätssystem (und dieses nur nach der „Darstellung" von 1801, ohne auch nur noch „Bruno" und „Philosophie und Religion", die nicht minder wichtig wären, zu beachten). Insofern macht es sich Kroner leicht, um möglichst geradlinig auf Hegel hinsteuern zu können, in dessen System er den absoluten Höhepunkt des deutschen Idealismus sieht.

[3] Besonders Horst Fuhrmans, Schellings letzte Philosophie, Berlin 1940; ders., Schellings Philosophie der Weltalter, Düsseldorf 1954; Walter Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955. Vgl. meinen Literaturbericht „Die Ernte des Schellingjahres", ZkTh 78 (1956), 334—351.

[4] W. Schulz, a. a. O.

im Dunkel[5]. Dieser Mangel kann gewiß nicht durch einen Aufsatz wie diesen behoben werden; vielmehr wäre eine umfassende Darstellung der Spätlehre Fichtes erfordert. Hier sei nur versucht, durch Heraushebung der wesentlichen Linien die Entwicklung der Gotteslehre Fichtes nachzuzeichnen.

Der entscheidende Anstoß zu dieser Entwicklung scheint nicht eigentlich im Philosophischen, sondern im Religiösen zu liegen und durch den Atheismusstreit und seine Folgen bedingt zu sein. Jedenfalls offenbart sich in der Schrift „Die Bestimmung des Menschen" (1800) ein echter Durchbruch zum Religiösen, zugleich aber die Einsicht, daß Fichtes eigene Philosophie in ihrer bisherigen Gestalt die einzig wahre Wirklichkeit gar nicht zu erreichen und zu erfassen vermag. Wenn sich Fichte nun vorläufig mit dem Rückgriff auf den Kantischen Gegensatz von Wissen und Glauben behilft, so zeigen doch schon die Vorlesungen zur WL aus dem folgenden Jahre 1801 sein intensives Bemühen, das im praktisch-religiösen Glauben Erfahrene nun auch im theoretischen Wissen einzuholen. Und von diesem Bemühen, das freilich bis ans Ende sein Ziel nie voll erreicht, sind alle nachfolgenden Schriften des Philosophen erfüllt.

Wenn wir diese Entwicklung zu zeigen versuchen, ist es unerläßlich, auf die einzelnen Arbeiten Fichtes, soweit sie für unsere Frage wichtig sind, in zeitlicher Abfolge einzugehen. Als Ausgangsbasis dazu muß die erste WL dienen. Doch können wir sie nur im Ansatz und in der Grundstruktur kennzeichnen, während das Hauptgewicht der folgenden Darstellung auf der späteren Gotteslehre liegt, die sich davon abhebt.

Problemansatz und erster Systementwurf (1794—1797)

Die Frage nach Gott oder, vorläufig allgemeiner und unbestimmter, nach dem Absoluten ist nicht eine beliebige, vielleicht sogar am Rand liegende Einzelfrage, die man an die Philosophen des deutschen Idealismus unter anderen Fragen auch stellen kann. Es ist vielmehr die Grundfrage schlechthin, vor die sich der ganze Idealismus vom Anfang bis zum Ende durch seinen ursprünglichsten Problemansatz unausweichlich gestellt sieht. Nicht nur in der theologischen Herkunft der drei großen deutschen Idealisten Fichte, Schelling und Hegel, sondern auch in der philosophischen Problematik selbst, die ihnen geschichtlich gestellt war, liegt der Grund dafür, daß diese Frage einen so entscheidenden Platz in ihrem Denken einnimmt. Ihr Grundproblem kann seinem Wesen nach nur vom Absoluten her eine Antwort erfahren. Warum?

[5] Dazu ein statistischer Vergleich: Im Verlauf etwa des letzten Jahrzehnts kamen auf eine Arbeit über Fichte ungefähr vier über Schelling und 15 über Hegel — ein seltsames Verhältnis. Vgl. Répertoire bibliographique de philosophie, Löwen 1949—1956.

Seit Kant ging es um die Möglichkeit des menschlichen Erkennens überhaupt oder noch allgemeiner: um die Möglichkeit einer Subjekt-Objekt-Beziehung. Diese Frage kann nicht mit dem naiven Realismus einer „dogmatischen Metaphysik" — wie Kant und seine Nachfahren gern sagten — vom Objekt her beantwortet werden, also durch Rückführung der Beziehung auf den einen Pol ihrer Zweiheit: das Objekt. Denn das Objekt ist niemals unmittelbar „an sich", sondern immer nur „für mich", d. h. als Objekt eines Subjekts, gegeben. Vom Subjekt, vom Ich kann nicht abstrahiert werden, wie Fichte immer wieder betont (vgl. I, 97f). So läßt sich auch das Subjekt nicht auf das Objekt zurückführen und vom Objekt her erklären. Das Wesen des Subjekts und die Möglichkeit seines Gegenstandsbewußtseins würde damit niemals einsichtig und so die Subjekt-Objekt-Zweiheit gerade in der spezifischen Eigenart dieser Beziehung nicht erklärt. Noch mehr: Es würde — wie Fichte vor allem in der „Ersten Einleitung in die WL" (1797) ausführt — zu einem Materialismus und Mechanismus führen, wenn das Subjekt allein durch Einwirkung der Dinge erklärt würde, es ginge seine Eigenständigkeit und Freiheit verloren, es würde ein Ding unter Dingen, der mechanischen Notwendigkeit des Naturgeschehens unterliegend. „Der konsequente Dogmatiker ist notwendig auch Materialist" (I, 431).

Gewiß trifft dieser Vorwurf nicht den Realismus der klassischen Metaphysik, für welche reales Sein und dinghafte Gegenständlichkeit nicht gleichbedeutend sind. Der Vorwurf trifft nur den naiven Realismus der rationalistischen Schulmetaphysik in letzter Konsequenz. Und in dieser Sicht verurteilte man seit Kant einen metaphysischen Realismus überhaupt. Weil also vom Objekt her das Problem nicht gelöst werden kann, bietet sich nur der andere Weg: nicht vom Objekt her das Subjekt, sondern vom Subjekt her das Objekt zu erklären, die Subjekt-Objekt-Zweiheit also auf den anderen Pol der Beziehung, das Subjekt, zurückzuführen und von daher zu begründen.

Dies geschieht schon in Kants „kopernikanischer Wende". Das Subjekt aber, von dem her Kant das Objekt begründen und bestimmen will, ist ein endliches Subjekt, das als solches nur hinnehmend zu erkennen vermag. Es ist auf Erfahrung angewiesen und kann darum, sofern es seinen Gegenstand selbst bestimmen muß, diesen nicht als Ding an sich, sondern nur als Erscheinung bestimmen. Während also bei Kant das theoretische Erkennen des endlichen Subjekts auf den Bereich der Erfahrung und der Erscheinung beschränkt bleibt, setzt sich im Idealismus nach Kant das Bestreben durch, die Kantische Selbstbeschränkung des Denkens wieder zu sprengen und den absoluten Horizont der Erkenntnis zurückzugewinnen: „absolutes Wissen", wie es von Fichte bis Hegel heißen wird. Das aber schien auf dem Boden, den Kant gelegt hatte, nur noch von der Subjektivität her möglich, jedoch nur dann, wenn das Subjekt, das sich in der endlichen Subjekt-Objekt-Entgegensetzung vorfindet, sich selbst als ein endliches Subjekt übersteigt.

wenn es also über die endliche Subjekt-Objekt-Spaltung hinausragt und des Absoluten selbst innewird, das jenseits aller endlichen Entgegensetzung und Beschränkung jene Zweiheit begründend ihr vorausliegt, insofern es Prinzip alles Seins und Prinzip alles Wissens in einem ist. Es geht also wesentlich darum, das absolute Prius alles menschlichen Wissens aufzuweisen, so daß sich von dort her, gewissermaßen im Lichte des Absoluten, die gesamte Wirklichkeit durchschauen und begreifen läßt, ja daß sie sich — dem tiefsten Anliegen des Idealismus gemäß — von dort her a priori deduzieren und konstruieren läßt[6].

So setzt nun ein wahrhaft dramatisches Ringen ein, jenes Absolute zu erreichen und als Prinzip der Ableitung in den Griff zu bekommen. Fichte und der frühe Schelling suchen das Problem durch eine „intellektuelle Anschauung" zu lösen, die der gegenständlichen Erkenntnis ermöglichend vorausgeht und unmittelbar das absolute Prius alles Wissens erfaßt. Bei Fichte — auf den wir uns hier zu beschränken haben[7] — ist das Ich, das in der intellektuellen Selbstanschauung sich selbst weiß und sich selbst setzt, auch selbst das Absolute als „absolutes Subjekt" (I, 97). Zwar ist dieses Ich dem Problemansatz zufolge durchaus schon als „Identität des Subjekts und Objekts" (I, 98) verstanden; schon hier bei Fichte taucht die Formulierung „Subjekt-Objekt" (ebd.) auf, die bei Schelling hohe Bedeutung bekommen sollte. Aber diese Identität des absoluten „Subjekt-Objekts" ist doch als absolutes Ich eine ich-hafte, also subjektive Größe. Insofern hat Hegel recht, wenn er später in der „Differenzschrift" den Standort Fichtes als subjektiven Idealismus kennzeichnet. So wird also die Subjekt-Objekt-Beziehung doch wieder auf den einen Pol der Beziehung zurückgeführt, auf das Subjekt, der andere Pol jedoch, das Objekt, wird folgerichtig jeder Eigenständigkeit beraubt: es wird zur bloßen Vorstellung des Ich im Ich und für das Ich.

Entscheidend wirkt sich hier Fichtes Denkprinzip aus, das man vielfach das „Prinzip des Bewußtseins" nennt oder genauer als das Prinzip der Bewußtseinsimmanenz bezeichnen kann. Alles, was ich denke oder auf welche Art auch immer als Gegenstand bewußt habe, ist mein Bewußtseinsinhalt und als solcher durch mein Bewußtsein bedingt und gesetzt. Ich kann es nur wissen, insofern es mir bewußt ist; sofern es mir aber bewußt ist, ist es

[6] Das „Absolute" in diesem Sinn meint noch nicht unmittelbar Gott, sondern noch unbestimmter das absolute Prinzip als Ansatzpunkt einer dialektischen Konstruktion des Wissens, also das absolut Erste in unserem Wissen. Dieser Absolutpunkt fällt beim frühen Fichte und frühen Schelling in das Ich selbst, welches dadurch zum „absoluten Ich" wird, erst beim späteren Fichte und beim Schelling des Identitätssystems (erst recht in Schellings weiterer Entwicklung) in Gott, das „absolute Sein".

[7] Wir sprechen hier nur von WL in ihrer ersten Gestalt; dazu gehören vor allem folgende Schriften: „Über den Begriff der WL" (1794); „Grundlage der gesamten WL" (1794/95); „Grundriß des Eigentümlichen der WL in Rücksicht auf das theoretische Vermögen" (1795). Überdies, wenn darin auch schon weiterführende Motive auftauchen: „Versuch einer neuen Darstellung der WL" mit zwei umfangreichen „Einleitungen", die Fichte vorausschickt (1797).

durch mein Bewußtsein bedingt, ist es „für mich". Wenn ich es als eine meinem Bewußtsein vorgängige, von ihm unabhängige Bedingung des Bewußtseins denke — etwa als „Ding an sich" — so denke ich es schon, habe es also im Bewußtsein und erfahre es als bedingt durch das Bewußtsein, hebe es also in seiner Unbedingtheit auf und mache es zu einem Bedingten. Das schlechthin Unbedingte in all unserem Wissen ist allein das Bewußtsein selbst, das Ich als Bedingung aller gegenständlichen Inhalte des Bewußtseins. Darin sieht Fichte den wesentlichen Unterschied, durch den sich das kritische vom dogmatischen Denken abhebt: „Im kritischen Systeme ist das Ding das im Ich Gesetzte; im dogmatischen dasjenige, worin das Ich gesetzt ist: der Kritizism ist darum immanent, weil er alles in das Ich setzt; der Dogmatism transzendent, weil er noch über das Ich hinausgeht" (I, 119f). Darum nimmt auch Fichte von Anfang an — schon in der Aenesidemus-Rezension (1794) — in aller Schärfe Stellung gegen den „alten Unfug, der bis auf Kant mit dem Ding an sich getrieben worden ist" (I, 19): es ist „eine Grille, ein Traum, ein Nicht-Gedanke" (I, 17). Durch den Aufweis der Unmöglichkeit dieses Gedankens ist Fichtes Philosophie nicht nur skeptisch, sondern „dogmatisch, und zwar negativ dogmatisch" (ebd.)[8].

Auf Grund dieses Prinzips, das der frühe Fichte in aller Strenge vertritt, wurde ihm, wie bekannt, schon sehr bald Atheismus, ja Solipsismus vorgeworfen. Dies ist eine Konsequenz, die durch die WL von 1794 ohne Zweifel nahegelegt wird: Wenn das Ich allein das Unbedingte und die Bedingung jeglichen Nicht-Ichs ist, wenn ferner das Ich mit dem Bewußtsein gleichgesetzt wird, wie es in der „Grundlage der gesamten WL" geschieht (vgl. I, 97), so kann es kein An-sich-sein jenseits des Bewußtseins geben, oder ein solches kann wenigstens grundsätzlich nicht ins Bewußtsein fallen — sei es ein Ding, ein anderes Ich oder auch Gott. Der Gegenstand des Bewußtseins ist wesentlich nur ein vom Ich bedingtes und gesetztes Nicht-Ich. Dennoch wurde die Konsequenz, sofern sie Atheismus und Solipsismus in sich schließt, von Fichte selbst niemals zugegeben. Je ausdrücklicher die Vielheit endlicher Geistwesen in das Blickfeld seines Denkens trat — und dies geschah in der „Grundlage des Naturrechts" (1796) und im „System der Sittenlehre" (1798) — desto ausdrücklicher mußte auch das absolute Ich gegenüber dem Einzel-Ich als allgemeine „Ichheit" (vgl. I, 502ff) gefaßt werden, wie es in der „Zweiten Einleitung in die WL" (1797) geschah. Darin liegt noch kein grundsätzlicher Wandel der Auffassung, wohl aber wird das früher Gemeinte verdeutlicht. Denn schon in der ersten WL hatte Fichte durchaus zwischen empirischem und absolutem Ich unterschieden (vgl. I, 110; 277), ohne allerdings den Unterschied terminologisch klar festzuhalten und durchzuführen. Auf Grund dieses Unterschieds aber „ist die Wissenschaftslehre

[8] In eine Kritik dieses idealistischen Prinzips der Bewußtseinsimmanenz können wir hier nicht eingehen. Vgl. dazu Carmelo Ottaviano, Kritik des Idealismus, deutsch von Hans Leisegang, 2. Aufl., Münster 1956.

auch nicht atheistisch" (I, 279), wie Fichte nebenbei anmerkt. Obwohl sie kaum von Gott spricht und, wenn sie es tut, nur sehr am Rande, will sie doch den Raum für Gott offenhalten.

Das absolute Ich jedoch, das hier an die Stelle Gottes tritt, ist zwar für Fichte das schlechthin Absolute, „das schlechthin Gesetzte und auf sich selbst Gegründete" (I, 95): „Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, daß es sich selbst als seiend setzt, ist das Ich als absolutes Subjekt" (I, 97) — eine Bestimmung, für die Spinozas *causa sui* den deutlichen Hintergrund bildet. Aber dieses Absolute ist nicht Gott im christlichen Vollsinn des Wortes, wenigstens kommt Gott, wenn er auch nicht ausdrücklich ausgeschlossen wird, doch keineswegs in das Blickfeld der WL Fichtes. Es ist nur ein Absolutes, insofern es als der uneinholbare Absolutpunkt der Reflexion ins Bewußtsein tritt und damit konstitutiv eingeht in das empirisch bewußte Ich — als absolutes Ich. Und so steht es am Anfang und am Ende der WL: am Anfang als die reine und unbedingte Selbstsetzung, die sich jedoch (in der theoretischen WL) durch Entgegensetzung des Nicht-Ich zu einem beschränkten und bewußten Ich, dem empirischen Einzel-Ich bestimmt, sodann aber (in der praktischen WL) die Beschränkung durch das Nicht-Ich zu übersteigen und aufzuheben strebt in einem „unendlichen Streben", dem die „Idee der Unendlichkeit" (I, 270) vorschwebt, „die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich; und dieses ist das absolute Ich" (I, 277) — am Ende der WL. Das Ich strebt notwendig dem unendlichen Ideal entgegen, dem Einswerden des empirischen mit dem absoluten Ich, ohne jedoch jemals dieses Ziel erreichen zu können. „Aber eben dies ist das Gepräge unserer Bestimmung für die Ewigkeit" (I, 270). Die Einheit des absoluten Ich, welche durch die Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich entzweit war, wird also nie mehr — in alle Ewigkeit nicht — wiederhergestellt. Es bleibt die unendliche und unlösbare Spannung zwischen dem empirischen Ich und dem unendlichen Ideal des absoluten Ich, eine Spannung, die für Fichtes praktisch-ethischen Idealismus kennzeichnend ist, ihm aber von Schelling und Hegel immer wieder vorgeworfen wurde: die Einheit des Absoluten steht nur am Anfang, nicht am Ende; der Kreis des Ganzen schließt sich nicht, die Kluft bleibt offen, die zu überbrücken nicht mehr theoretische, sondern nur noch praktische Aufgabe des sittlichen Handelns ist[9].

So geht in die Bestimmung des Absoluten in Fichtes WL neben dem Prinzip des Bewußtseins ein weiteres Prinzip entscheidend

[9] Auf Grund der WL von 1794 muß es fraglich bleiben, ob Fichte unter dem absoluten Ich die „unendliche Idee" oder das „unendliche Streben" meint. Manches — wie der angeführte Text (I, 277) — spricht für die unendliche Idee, die uns als ewig unerreichbares Ideal vorschwebt. Anderes spricht für das unendliche Streben selbst, das nicht nur idealer Entwurf, sondern reale Lebenskraft, aber niemals unendlich ist, sondern nur nach dem unerreichbaren Unendlichen strebt (vgl. I, 270ff.). Beides ist im Sinne Fichtes gleich richtig: Die unendliche Idee verwirklicht sich selbst im unendlichen Streben, sie strebt unendlich danach, sich selbst in der Verwirklichung einzuholen — als tätig wirkender *ordo ordinans* (V, 382), wie Fichte später im Atheismusstreit formulieren wird.

ein, das wir — wenn auch in der Formulierung schon geschichtlich vorgreifend auf Schelling und Hegel — das „Prinzip der Vermittlung"[10] nennen wollen, ein Prinzip, das übrigens schon bei Plotin auftaucht und nun seit Fichte für den ganzen deutschen Idealismus unbedingte Geltung gewinnt. Es ist das Gesetz, wonach sich wesenhaft erst in der Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, bei Fichte in der Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich, Bewußtsein konstituiert oder, wenn wir es schon in Hegels Sprache ausdrücken wollen, daß sich der Geist durch ein Anderes vermitteln muß, um zu sich selbst zu kommen, und daß demnach nur für den endlichen Geist, dem Anderes entgegensteht und der durch Anderes begrenzt wird, Bewußtsein möglich ist. Das Absolute hingegen, das keinen begrenzenden Gegensatz kennt und darum auch jenseits der endlichen Subjekt-Objekt-Spaltung liegt, kann grundsätzlich noch kein bewußter und denkender Geist, kein persönlicher Gott, sondern nur ein unbewußtes oder vorbewußtes Absolutum sein, das sich erst in der endlichen Welt zu geistigem Bewußtsein vermitteln, im endlichen Geist zu sich selbst kommen kann.

Darum sagt Fichte in der „Grundlage" von der „Gottheit, d. i. einem Bewußtsein, in welchem durch das bloße Gesetztsein des Ich alles gesetzt wäre", daß „für uns der Begriff eines solchen Bewußtseins undenkbar" sei (I, 253). Noch deutlicher an einer anderen Stelle: Soll ein Selbstbewußtsein Gottes erklärt werden, „so ist dies nicht anders möglich als durch die Voraussetzung, daß Gott über sein eigenes Sein reflektiere. Da aber in Gott das Reflektierte Alles in Einem und Eins in Allem, und das Reflektierende gleichfalls Alles in Einem und Eins in Allem sein würde, so würde in und durch Gott Reflektiertes und Reflektierendes, das Bewußtsein selbst und der Gegenstand desselben, sich nicht unterscheiden lassen, und das Selbstbewußtsein Gottes wäre demnach nicht erklärt, wie es denn auch für alle endliche Vernunft, d. i. für alle Vernunft, die an das Gesetz der Bestimmung desjenigen, worüber reflektiert wird, gebunden ist, ewig unerklärbar und unbegreiflich bleiben wird" (I, 275). Selbstbewußtsein ist also nur denkbar, wo ein Unterschied zwischen Reflektierendem und Reflektiertem, zwischen Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-Ich vorliegt. „Ein Ich, dem Nichts entgegengesetzt wäre", ist für Fichte „die undenkbare Idee der Gottheit" (I, 254). In diesem Prinzip liegt ja auch der Ansatz dafür, die Setzung des Nicht-Ich a priori als notwendig zu begreifen, wenn das Ich zum Bewußtsein kommen soll: „Lediglich darum, weil durch diesen bloßen Akt (des Zurückgehens in sich selbst) kein Bewußtsein zustandekommt, wird ja fortgeschlossen auf einen anderen Akt, wodurch ein Nicht-Ich für uns entsteht; lediglich dadurch wird ein Fortschritt des philosophischen Räsonnements und die verlangte Ableitung des Systems der Erfahrung möglich" (I, 459).

[10] Der Begriff der „Vermittlung" in diesem Sinn ist Fichte selbst noch fremd; er taucht erst später, allerdings nicht erst bei Hegel, sondern schon beim frühen Schelling auf. Sein Inhalt aber ist bereits bei Fichte so deutlich vorhanden, daß wir hier diesen Terminus einführen dürfen.

Allerdings ist zu beachten, daß Fichte an allen Stellen der ersten WL, wo er — immer nur nebenbei — auf die Frage des göttlichen Selbstbewußtseins zu sprechen kommt, niemals die Unmöglichkeit, sondern immer nur die Undenkbarkeit und Unbegreifbarkeit desselben aussagt. Er bestreitet nie die Möglichkeit Gottes jenseits unseres denkenden Begreifens. Er will einer derart unbegreifbaren Möglichkeit den Raum offen halten. Wenn auch kaum einsichtig wird, wo im Zusammenhang des Systems dieser Platz freibleibt, so liegt hier doch schon deutlich genug der Ansatzpunkt einer weiteren Klärung und Entwicklung.

Die Schriften zum Atheismusstreit (1798—1800)

Die Frage, ob Fichte mit Recht oder Unrecht des Atheismus beschuldigt wurde, muß offenbleiben, solange man sich nicht entscheidet, ob man die allgemeine Ichheit Fichtes noch als Gott bezeichnen kann oder den Namen Gottes dem transzendenten, persönlichen Gott vorbehalten will. Daß es einen solchen für Fichte nicht gibt, sagt er mit aller Deutlichkeit in dem Aufsatz „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" (1798), der den unmittelbaren Anstoß zum Atheismusstreit gab. Wenn dort die moralische Weltordnung als „das Göttliche" (vgl. V, 185) angesprochen wird, so ist nicht eine starre und formale Ordnung moralischer Gesetze gemeint, sondern eine „lebendige und wirkende moralische Ordnung" und diese „ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen" (V, 186).

Demgemäß führt Fichte aus, daß die Annahme eines „besonderen Wesens", in dem die moralische Ordnung gründet, weder notwendig noch möglich ist. Sie ist nicht notwendig, denn „es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache derselben, anzunehmen... Ist denn jene Ordnung ein Zufälliges, welches sein könnte oder auch nicht, so sein könnte, wie es ist, oder auch anders; daß ihr ihre Existenz und Beschaffenheit erst aus einem Grunde erklären, erst vermittelst Aufzeigung dieses Grundes den Glauben an dieselbe legitimieren müßtet?" (ebd.). Die moralische Ordnung ist also selbst notwendig, ist selbst absolut, so daß die Frage nach einem Grunde sinnlos wird.

Die Annahme eines „besonderen Wesens" als der Ursache dieser Ordnung ist überdies unmöglich: „Dieses Wesen soll von euch und der Welt unterschieden sein, es soll in der letzteren nach Begriffen wirken, es soll sonach der Begriffe fähig sein, Persönlichkeit haben und Bewußtsein. Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewußtsein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt und mit diesem Namen bezeichnet habt? Daß ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit

schlechterdings nicht denkt noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Konstruktion dieses Begriffes lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädikats zu einem Endlichen, zu einem Wesen euresgleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt... Ihr seid endlich; und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen?" (V, 187).

Wenn wir demnach eine Ursache der moralischen Weltordnung denken wollen, müssen wir sie als bewußtes, persönliches Wesen denken. Bewußtsein und Persönlichkeit aber schließen Endlichkeit ein und können von der Endlichkeit nicht absehen — ein Gedanke, der bei Fichte auch später noch häufig wiederkehrt und ihm den Zugang zum persönlichen Gott versperrt.

So bleibt der Glaube an Gott „bei dem unmittelbar Gegebenen" (ebd.), der moralischen Ordnung, ohne diese noch übersteigen zu wollen. „Es ist daher ein Mißverständnis zu sagen: es sei zweifelhaft, ob ein Gott sei oder nicht. Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das Gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller anderen Gewißheit, das einzig absolut gültige Objektive, daß es eine moralische Weltordnung gibt, daß jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen und auf seine Arbeit gerechnet ist" (ebd.). „Es kann ebensowenig von der anderen Seite ... zweifelhaft bleiben, daß der Begriff von Gott als einer besonderen Substanz unmöglich und widersprechend ist: und es ist erlaubt, dies aufrichtig zu sagen und das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechttuns sich erhebe" (V, 188). Es ist nicht zu verwundern, daß solche Worte die Anklage des Atheismus hervorrufen konnten — dies wird man zugeben müssen. Für uns aber ist es wichtig, diesen Standpunkt Fichtes festzuhalten, von dem sich später um so schärfer die Lehre vom absoluten Sein abhebt.

Vorläufig aber, im Verlauf des Atheismusstreites selbst, verfestigt sich seine Stellungnahme noch mehr. Denn Fichte ist nicht der Mann, der unter dem Druck der Anklage oder aus Furcht um die Lehrkanzel seine Meinung geändert oder gemildert hätte. Im Gegenteil ruft dies alles erst recht seinen leidenschaftlichen Widerstand wach. Immerhin aber vollzieht sich in den folgenden Schriften schon manche Wandlung, die in die Richtung des Künftigen weist.

Wenn wir von all der üppig wuchernden Polemik absehen, die in Fichtes Schriften zum Atheismusstreit[11] enthalten ist, und nur den sachlichen Ertrag herausheben wollen, so ergibt sich: Jedenfalls hat der Vorwurf des Atheismus Fichte schwer getroffen — er wollte alles eher denn Atheist sein: „Die Beschuldigung der Gottlosigkeit ruhig ertragen, ist selbst eine der ärgsten Gottlosigkeiten. Wer mir sagt, du glaubst keinen Gott, sagt mir: du bist zu dem

[11] Es sind folgende Schriften: „Appellation an das Publikum" von 1799 (V, 193–238), „Rückerinnerungen, Antworten, Fragen" von 1799, aber erst 1845 in den Sämtlichen Werken herausgegeben (V, 337–373), „Aus einem Privatschreiben", im Philosophischen Journal 1800 erschienen (V, 377–396).

was die Menschheit eigentlich auszeichnet und ihren wahren Unterscheidungscharakter bildet, unfähig; du bist nicht mehr als ein Tier" (V, 194). So kommt es Fichte sehr darauf an, sich gegen eine solche Anklage zur Wehr zu setzen und vermeintliche Mißverständnisse aufzuklären. Und tatsächlich leugnet er niemals Gott, er betont nur immer wieder, daß wir Gott niemals in sich, sondern immer nur in einer Beziehung zu uns zu erkennen vermögen. „Nach mir ist die Beziehung der Gottheit auf uns, als sittliche Wesen, das unmittelbar Gegebene; ein besonderes Sein dieser Gottheit wird gedacht lediglich zufolge unseres endlichen Vorstellens, und in diesem Sein liegt schlechthin nichts anderes als jene unmittelbar gegebenen Beziehungen" (V, 214). Diese Beziehung zu uns ist ein tätiges Wirken: „die fortgesetzte Kausalität unserer Willensbestimmung zur Beförderung des Vernunftzweckes; daher die Erhaltung und gleichmäßige Entwicklung aller vernünftigen Wesen in der Identität ihres Selbstbewußtseins; stetes Fortschreiten aller zum Endzwecke der Vernunft: — also Erhaltung der Vernunftwesen in ewiger Fortdauer, Leitung der Schicksale derselben zu ihrer Beseligung, d. i. zu ihrer Befreiung durch reine Moralität" (V, 366).

Darin erfahren wir „nur Akte, nur Begebenheiten, etwas Fortfließendes, kein Sein und starres Bestehen": „ein Schaffen, Erhalten, Regieren, keineswegs einen Schöpfer, Erhalter, Regierer" (ebd.). Darum ist es unmöglich, „das Sein Gottes zu bestimmen" und „die spezifische Art seines Daseins anzugeben", wir können „nur von seinen Taten reden" (V, 371). „Der Begriff Gottes läßt sich überhaupt nicht durch Existentialsätze, sondern nur durch Prädikate eines Handelns bestimmen" (ebd.). So aber können wir ihn bestimmen als „lebendigen, kräftigen und tätigen Gott" (V, 381), der in uns das sittliche Handeln wirkt. Wenn Fichte früher Gott als die moralische Weltordnung bezeichnet hatte, unterstreicht er jetzt das aktive Moment dieser Ordnung noch mehr: Es ist nicht eine fertige und ruhende Ordnung, ein *ordo ordinatus* (ebd.), sondern lebendig sich entfaltende und gestaltende Ordnung, ein *ordo ordinans* (V, 382) in der intelligiblen Welt des sittlichen Handelns.

Anders sei Gott nicht zu fassen und zu bestimmen. Insofern eine Theologie nicht „die Lehre von den Beziehungen Gottes auf endliche Wesen, sondern ... die Lehre von dem Wesen Gottes an und für sich selbst ohne Beziehung auf endliche Wesen bedeutet" (V, 386), lehnt Fichte sie energisch ab: „diese Theologie soll gänzlich vernichtet werden, als ein alle endliche Fassungskraft übersteigendes Hirngespinst" (ebd.). Ebenso aber ist „der Beweis des Daseins Gottes aus dem Dasein einer Sinnenwelt unmöglich und widersprechend" (V, 216) — darin birgt sich „Abgötterei und Götzendienst" (V, 219). Darum ist es auch nicht möglich, „den Begriff Gottes als einer besonderer Substanz" (V, 216) zu fassen. „Substanz nämlich bedeutet notwendig ein im Raum und der Zeit sinnlich existierendes Wesen" (ebd.), ein Begriff, der auf Gott angewendet „unmöglich und widersprechend" (ebd.) ist. Darum

sagt Fichte: „Ich leugne sonach allerdings einen substantiellen, aus der Sinnenwelt abzuleitenden Gott. Dadurch nun, daß ich dies leugne, werde ich ihnen, ohnerachten alles anderen, was ich über einen übersinnlichen Gott und über den moralischen Glaubensgrund bejahe, zum Gottesleugner überhaupt" (V, 216f).

In all dem ist jedoch Fichtes Gotteslehre noch keineswegs eindeutig. Wenn er in jenem Anstoß erregenden Artikel von 1798 Gott als die moralische Weltordnung bezeichnet hatte, über die denkend hinauszugehen und nach deren Grund zu fragen weder möglich noch notwendig sei, so scheint nun in manchen Formulierungen — wenn auch nie eindeutig — Gott doch als wirkender Grund hinter der Weltordnung zu stehen und mit ihr nicht einfach zusammenzufallen. Zwar können wir ihn grundsätzlich nie erfassen, wir können ihn weder als Sein noch als Substanz, auch nicht als Bewußtsein und Persönlichkeit denken, weil alle diese Begriffe von der Endlichkeit behaftet sind, aber er offenbart sich in seiner Beziehung zu uns als ordnendes Wirken und Schaffen, als ein uns unendlich übersteigender, erhabener Wille, der sich in der Unbedingtheit sittlicher Verpflichtung uns kundtut.

So ist auch jetzt schon viel mehr als in der unter Kants Einfluß stehenden Frühperiode Fichtes gegenüber Gott eine eigentlich religiöse Haltung möglich. Zwar gilt auch jetzt: „Moralität und Religion sind absolut Eins; beides ein Ergreifen des Übersinnlichen, das erste durch Tun, das zweite durch Glauben" (V, 209). Und ebenso gilt, „daß die pflichtmäßige Gesinnung sich nicht auf den Glauben an Gott und Unsterblichkeit, sondern umgekehrt der Glaube an Gott und Unsterblichkeit auf die pflichtmäßige Gesinnung sich gründet" (V, 210). Aber es ist eine pflichtmäßige Gesinnung, die viel mehr als bei Kant auf Gott hinzielt und um Gottes willen erfüllt wird. Darum kennzeichnet Fichte den „Charakter des wahren Religiösen": „Es ist nur ein Wunsch, der seine Brust hebt und sein Leben begeistert, die Seligkeit aller vernünftigen Wesen. Dein Reich komme, ist sein Gebet. Außer diesem Einen hat nicht das Geringste für ihn Reiz; er ist der Möglichkeit, noch etwas anderes zu begehren, abgestorben. Er kennt nur Ein Mittel, jenen Zweck zu befördern, das, der Stimme seines Gewissens in allen seinen Handlungen unverrückt, ohne Furcht und Klügeln zu folgen... Seine Absicht geht immer auf das Ewige, welches nie erscheint, das aber der untrüglichen Zusage in seinem Innern zufolge sicherlich erreicht wird. Darum sind ihm auch die Folgen seiner pflichtmäßigen Handlungen in der Welt der Erscheinungen völlig gleichgültig; wie sie auch scheinen mögen, an sich sind sie sicherlich gut: denn wo die Pflicht geübt wird, da geschieht der Wille Gottes, und dieser ist notwendig gut. Nicht mein Wille, sondern Seiner geschehe, nicht mein Rat, sondern der Seinige gehe vonstatten, ist der Wunsch seines Lebens; und so verbreitet sich unerschütterliche Freudigkeit über sein ganzes Dasein" (V, 212). Schon hier kündigen sich Gedanken an, die zu einem echt religiösen Verhalten gegen Gott führen, Gedanken, die sich in der Folgezeit weiterentfalten.

ausgestalten und schließlich zu einem tiefgreifenden Wandel der Gotteslehre Fichtes hindrängen werden.

„Die Bestimmung des Menschen" (1800)

Die Schrift über „Die Bestimmung des Menschen", die bald nach dem Atheismusstreit entstand, ist ein seltsames Buch, wohl das seltsamste unter allen Schriften Fichtes. Darin wird eine tiefe Krise seines ganzen Philosophierens offenbar und zugleich ein Durchbruch in neue Dimensionen, die sich zwar schon in den vorausgehenden Jahren angekündigt hatten, jetzt aber ausdrücklich ins Blickfeld treten.

Das Werk umfaßt drei Bücher, die betitelt sind: Zweifel, Wissen und Glaube. Während das erste Buch bloß eine Einleitung bildet, vollzieht das zweite nichts Geringeres als eine Destruktion alles Wissens im Sinne der Worte Kants: „Ich mußte das Wissen aufheben, um für den Glauben Platz zu bekommen" (Kr. d. r. V. B XXX), aber viel radikaler und extremer durchgeführt als bei Kant. Fichte zeigt, und zwar von den Prinzipien seiner eigenen WL her, daß wir überhaupt nichts wissen noch wissen können, daß dem Wissen alle Realität „verschwunden" und „durchaus vernichtet" ist (II, 246), daß alles nur Bilder und Träume sind.

„Ich weiß überall von keinem Sein und auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Sein. — Ich selbst weiß überhaupt nicht und bin nicht. Bilder sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich nach Weise der Bilder: — Bilder, die vorüberschweben; die durch Bilder von den Bildern zusammenhängen, Bilder ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder; ja, ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. — Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt. Das Anschauen ist der Traum; das Denken — die Quelle alles Seins und aller Realität, die ich mir einbilde, meines Seins, meiner Kraft, meiner Zwecke, — ist der Traum von jenem Traume" (II, 245).

„Du wolltest wissen von deinem Wissen ... Was durch das Wissen und aus dem Wissen entsteht, ist nur ein Wissen. Alles Wissen aber ist Abbildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert, das dem Bilde entspreche. Diese Forderung kann durch kein Wissen befriedigt werden; und ein System des Wissens ist notwendig ein System bloßer Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck" (II, 246)[12]. „Und dies ist denn das einzige Verdienst, das ich an

[12] Hier tritt zum ersten Mal in dieser Schärfe ein Gedanke auf, der sich durch alle späteren Schriften Fichtes verfolgen läßt und eine entscheidende Stellung bekommen soll: daß alles Wissen nur „Bild" ist. Während es aber hier als leeres Bild erscheint, in dem nichts abgebildet ist, wird später das Wissen für Fichte das Bild des Seins. Vgl. Julius Drechsler, Fichtes Lehre vom Bild, Stuttgart 1955.

dem Systeme, das wir soeben miteinander gefunden, rühme: es zerstört und vernichtet den Irrtum. Wahrheit geben kann es nicht; denn es ist in sich selbst absolut leer" (II, 246f). Aber es gibt jenseits alles Wissens, ein „anderes Organ" (ebd.), mit dem wir die Realität zu ergreifen vermögen, und dies ist der Glaube – verstanden als praktischer Vernunftsglaube im Kantischen Sinne.

Aber wie kommt Fichte hier zu dieser völligen Abwertung und Vernichtung alles Wissens? Zwar hatte er von Anfang an mit Kant den Primat des Praktischen vor dem Theoretischen betont, aber er hatte gerade gegen Kant den Zwiespalt zwischen theoretischer und praktischer Vernunft durch eine höhere Einheit zu überbrücken gesucht: durch die Tathandlung, das wesenhaft tätige, handelnde, sich selbst setzende Ich. Dieses Ich ist nicht nur Prinzip freien sittlichen Handelns, sondern auch, sofern die Freiheit Notwendigkeit einschließt oder voraussetzt, nämlich Wesensstrukturen und Gesetze, innerhalb derer das freie Handeln sich vollzieht, das Prinzip des Wissens, d. h. das Prinzip, von dem her alle Erfahrung mit Gewißheit a priori ableitbar ist[13]. Jetzt aber wird der Wert des Wissens auf nichts herabgesetzt. Zwar war schon in der WL von 1794 der Gedanke aufgetaucht, daß alle Realität nicht gewußt, sondern gefühlt und geglaubt wird: „An Realität überhaupt, sowohl des Ich als des Nicht-Ich, findet lediglich ein Glaube statt" (I, 301). Dieser Gedanke, der dort noch sehr isoliert aufscheint, und sich kaum mit der unbedingten Selbstgewißheit des Ich, wie sie noch 1797 vertreten wird (vgl. I, 427f; 461ff u. ö.), in Einklang bringen läßt, verschärft sich in der Schrift über die „göttliche Weltregierung" zu der Aussage: „Das Element aller Gewißheit ist Glaube" (V, 182), wird aber hier erst in aller Ausdrücklichkeit thematisch: Wissen ist nichts und Glaube ist alles. Warum dieser Wandel?

Zur Beantwortung dieser Frage sei nur auf einen Zusammenhang in Fichtes Entwicklung hingewiesen. In der ersten WL hatte er in aller Strenge das Prinzip der Bewußtseinsimmanenz verfochten. Daraus folgt, daß uns niemals ein An-sich außer uns zugänglich, ja nicht einmal denkbar ist, sondern immer nur ein Für-mich, d. h. ein Nicht-Ich im Ich und für das Ich. Später, im Naturrecht (1796) und in der Sittenlehre (1798), hatte er erkannt, daß dafür das Verhältnis zwischen dem Ich und dem Du, also das wechselseitige Verhältnis der endlichen Vernunftwesen und Freiheitswesen schlechthin grundlegend ist. Und ohne Bedenken nahm er — streng genommen durchaus entgegen den Prinzipien der WL — im anderen Menschen, der uns begegnet und zu dem wir in Beziehung treten, ein fremdes An-sich-Sein an. Es wird nicht einmal die Frage aufgeworfen, ob es sich da etwa auch nur um ein Für-mich-Sein, um eine bloße Vorstellung in meinem Bewußtsein handelt[14]. Fichte

[13] Nur so konnte das Ich als praktische Tathandlung zum Prinzip einer „Wissenschaftslehre" werden.

[14] Er versucht sogar, die Vielheit endlicher Vernunftswesen a priori als notwendig abzuleiten, also, wie es scheint, durchaus im Raum strengen Wissens. In der Sittenlehre präzisiert er diese Deduktion des Naturrechts dahin, daß

durchbricht so die eigenen Prinzipien unter der Wucht der Phänomene. Diese Inkonsequenz mußte ihm jedoch bewußt werden, sie mußte sich auswirken und das System des Wissens sprengen.

In der „Bestimmung des Menschen" ist sich Fichte darüber klar, daß sich auf der Ebene des strengen Wissens die anderen Geistwesen als bloße „Produkte meines eigenen Vorstellens" (II, 259) erweisen, ohne unabhängiges und selbständiges An-sich-Sein. Aber das sittliche Gebot verlangt von mir, daß ich sie als Wesen meinesgleichen behandle; ich muß darum im praktischen Glauben ihre Realität annehmen. „Es schweben mir vor Erscheinungen im Raume, auf welche ich den Begriff meiner selbst übertrage: ich denke sie als Wesen meinesgleichen. Eine durchgeführte Spekulation hat mich ja belehrt, oder wird mich belehren, daß diese vermeinten Vernunftwesen außer mir nichts sind als Produkte meines eigenen Vorstellens ... Aber die Stimme des Gewissens ruft mir zu: was diese Wesen auch an und für sich seien, du sollst sie behandeln als für sich bestehende, freie, selbständige, von dir ganz und gar unabhängige Wesen" (II, 259). „Ich werde sonach jene Wesen als für sich bestehende, unabhängig von mir vorhandene, Zwecke fassende und ausführende Wesen betrachten; ich werde sie in diesem Standpunkte nicht anders betrachten können, und jene Spekulation wird wie ein leerer Traum vor meinen Augen verschwinden" (II, 260). Dasselbe gilt auch für die anderen Erscheinungen, die „vernunftlosen Sachen" (ebd.). Auch sie sind für die bloße Spekulation nur Inhalte meines Vorstellens, aber als Gegenstände des sittlichen Handelns muß ich sie im praktischen Glauben als real annehmen „und jene Spekulation verschwindet gleichwie der Nebel, sobald die wärmende Sonne erscheint" (II, 261).

Dies setzt aber ein unbedingt gültiges Gesetz voraus, das „Gesetz einer geistigen Welt, das nicht mein Wille gibt, noch der Wille irgendeines endlichen Wesens, noch der Wille aller endlichen Wesen zusammengenommen, sondern unter dem mein Wille und der Wille aller endlichen Wesen selbst steht" (II, 295). Während es Fichte früher entschieden abgelehnt hatte, noch über die moralische Weltordnung hinauszugehen und nach ihrem Grunde zu fragen, ja die Notwendigkeit und Möglichkeit solchen Fragens verneint hatte, stellt er hier selbst die Frage nach dem Urheber der sittlichen Gebote, die uns in unbedingter Verbindlichkeit auferlegt sind. Dieser Urheber aber muß Wille sein. Denn es geht nicht an, ein „bestehendes, ruhendes Sein" (II, 297) vorauszusetzen, wohl aber eine „selbsttätige Vernunft", in der das Sittengesetz gründet. „Aber selbsttätige Vernunft ist Wille. Das Gesetz der übersinnlichen Welt wäre demnach ein Wille" (ebd.). Und zwar „ein Wille, der rein

wenigstens ein Vernunftwesen außer mir vorhanden sein und auf mich einwirken müsse, während die konkrete Vielheit von Menschen um uns Gegenstand empirischer Erkenntnis ist. Vgl. in der „Grundlage des Naturrechts" III, 30–84; im „System der Sittenlehre" bes. IV, 218–229. Schelling wird diesen Gedanken im „System des transzendentalen Idealismus" übernehmen: Schelling WW III, 540ff.

und bloß als Wille wirkt, ... der absolut durch sich selbst zugleich Tat ist und Produkt, dessen Wollen Geschehen, dessen Gebieten Hinstellen ist; in welchem sonach die Forderung der Vernunft, absolut frei und selbsttätig zu sein, dargestellt ist. Ein Wille, der sich selbst Gesetz ist, der nicht nach Launen und Einfällen, nach vorherigem Überlegen, Wanken und Schwanken sich bestimmt, sondern ewig und unveränderlich bestimmt ist, und auf den man sicher und unfehlbar rechnen kann" (II, 297). Es ist der „ewige Wille" (II, 303), der „unendliche Wille" (II, 299), der „erhabene lebendige Wille, den kein Name nennt und kein Begriff umfaßt" (II, 303), Gott selbst, der „Vater der Geister" (II, 309).

Von hier aus gewinnt Fichte nun die Antwort auf eine Frage, die schon in der Sittenlehre von 1798 aufgetaucht war: die Frage nach der Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen endlichen Geistwesen. Sobald die Vielheit von Geistwesen in das Blickfeld seines Denkens trat, mußte sich diese Frage stellen. Denn es gibt ja für ihn keine reale sinnlich-materielle Welt, die das Medium realer Einwirkung des einen auf den anderen sein könnte. Sie ist nur Produkt der eigenen Einbildungskraft. So ist aber auch eine Einwirkung, die direkt von einem zum anderen ginge, nicht mehr möglich und es stellt sich die Frage, wie die Gemeinschaft der Geistwesen, wie wir sie erleben, und die Wechselwirkung in dieser Gemeinschaft möglich ist. Früher — in der Sittenlehre — hatte Fichte versucht, durch die prästabilierte Harmonie das Problem zu lösen (vgl. IV, 226ff), ohne jedoch Freiheit und Vorherbestimmung in vollen Einklang bringen zu können. Jetzt — in der „Bestimmung des Menschen" — gibt er eine neue Antwort auf diese Frage: Die Wechselwirkung der endlichen Geistwesen wird vermittelt durch den unendlichen Willen. Denn „jener erhabene Wille geht ... nicht abgesondert von den übrigen Vernunftwesen seinen Weg für sich. Es ist zwischen ihm und allen endlichen Vernunftswesen ein geistiges Band, und er selbst ist dieses geistige Band der Vernunftwelt. — Ich will rein und entschieden meine Pflicht, und Er will sodann, daß es mir, in der geistigen Welt wenigstens, gelinge. Jeder gesetzmäßige Willensentschluß des Endlichen geht ein in ihn und bewegt und bestimmt ihn" (II, 298). So hat mein Wille „Folgen, indem er durch einen anderen ihm verwandten Willen, der selbst Tat und das einige Lebensprinzip der geistigen Welt ist, unfehlbar und unmittelbar vernommen wird; in ihm hat er seine erste Folge, und erst durch ihn auf die übrige Geisterwelt" (ebd.). Jeder Willensentschluß, den wir setzen, wirkt so zurück auf den unendlichen Willen, der ihn unfehlbar erkennt und dieser Erkenntnis zufolge auf die übrigen Geistwesen einwirkt, in ihnen die Erkenntnis meines freien Handelns hervorbringt und sie durch die Stimme des Gewissens zu einem entsprechenden Entschluß ihrer Freiheit aufruft.

Gottes unendlicher Wille ist so „der allgemeine Vermittler zwischen uns allen" (II, 301), denn „die gegenseitige Erkenntnis und Wechselwirkung freier Wesen schon in dieser Welt ist nach Natur-

und Denkgesetzen völlig unbegreiflich und läßt sich erklären lediglich durch das Eine, in dem sie zusammenhängen, nachdem sie getrennt sind, durch den unendlichen Willen, der alle in ihrer Sphäre hält und trägt. Nicht unmittelbar von dir zu mir und von mir zu dir strömt die Erkenntnis, die wir voneinander haben; wir für uns sind durch eine unübersteigliche Grenzscheidung abgesondert. Nur durch unsere gemeinschaftliche geistige Quelle wissen wir voneinander; nur in ihr erkennen wir einander und wirken wir aufeinander" (ebd.).

Daraus wird schon deutlich, daß hier ein Gottesbegriff vorliegt, der um vieles tiefer, voller und lebendiger geworden ist als früher. Auf dieser Ebene vollzieht sich nun — das erste Mal in solcher Ausdrücklichkeit — ein Durchbruch zum eigentlichen Religiösen, dessen Echtheit wohl kaum bezweifelt werden kann. Zu deutlich sprechen die Texte in der „Bestimmung des Menschen" und später, noch ausgereifter, in der „Anweisung zum seligen Leben". Sie sprechen mit warmer Innigkeit ein persönlich religiöses Empfinden und Erleben aus — etwa in den Worten, mit denen Fichte Gott selbst anspricht: „Erhabener lebendiger Wille, den kein Name nennt und kein Begriff umfaßt, wohl darf ich mein Gemüt zu dir erheben; denn du und ich sind nicht getrennt. Deine Stimme ertönt in mir, die meinige tönt in dir wieder; und alle meine Gedanken, wenn sie nur wahr und gut sind, sind in dir gedacht. — In dir, dem Unbegreiflichen, werde ich mir selbst und wird mir die Welt vollkommen begreiflich, alle Rätsel meines Daseins werden gelöst, und die vollendetste Harmonie entsteht in meinem Geiste" (II, 303f).

Gott aber bleibt der Unbegreifliche. Der „grübelnde Verstand" (II, 304) erfaßt ihn nicht, sondern „stellt ein widersprechendes Mißgeschöpf hin, das er für dein Bild ausgibt" (ebd.). Nur in sittlicher Gesinnung und demütiger Hingabe an den Willen Gottes werden wir seiner wahrhaft inne. „Am besten fasset dich die kindliche, dir ergebene Einfalt. Du bist ihr der Herzenskündiger, der ihr Inneres durchschaut, der allgegenwärtige treue Zeuge ihrer Gesinnungen, der allein weiß, daß sie es redlich meint und der allein sie kennt, ob sie auch von aller Welt mißkannt würde. Du bist ihr der Vater, der es immer gut mit ihr meint, und der alles zu ihrem Besten wenden wird. In deine gütigen Beschlüsse gibt sie sich mit Leib und Seele. Tue mit mir, wie du willst, sagt sie, ich weiß, daß es gut sein wird, so gewiß Du es bist, der es tut" (ebd.).

Sosehr hier Gott als wissender und wirkender, ja als gütig lenkender und liebender Vater erscheint, der unser Vertrauen und unsere Hingabe aufruft, ist es doch nach Fichte nicht möglich, theoretisch positive Aussagen über sein Wesen zu machen. „Ich verhülle vor dir mein Angesicht und lege die Hand auf den Mund. Wie du für dich selbst bist, und dir selbst erscheinest, kann ich nie einsehen, so gewiß ich nie du selbst werden kann. Nach tausendmal tausend durchlebten Geisterleben werde ich dich noch ebensowenig begreifen als jetzt, in dieser Hütte von Erde. — Was ich begreife wird durch mein bloßes Begreifen zum Endlichen; und diese

läßt auch durch unendliche Steigerung und Erhöhung sich nie ins Unendliche umwandeln. Du bist vom Endlichen nicht dem Grade, sondern der Art nach verschieden. Sie machen dich durch jene Steigerung nur zu einem größeren Menschen und immer zu einem größeren; nie aber zum Gotte, zum Unendlichen, der keines Maßes fähig ist" (ebd.). Insbesondere kann, wie Fichte auch hier wieder betont, der Begriff der Persönlichkeit nicht von Gott ausgesagt werden. „In dem Begriffe der Persönlichkeit liegen Schranken. Wie könnte ich jenen auf dich übertragen ohne diese?" (ebd.).

Dennoch macht Fichte in demselben Zusammenhang Aussagen von Gott, die nur von einem persönlichen Gott verstanden werden können, sollen sie nicht völlig sinnlos werden. Zwar sind es nicht Aussagen über Gottes Wesen, wie es an sich selbst ist, sondern nur über seine „Beziehungen und Verhältnisse zu mir, dem Endlichen, und zu allen Endlichen" (II, 305). Aber schon diese offenbaren uns Gott: „Du wirkest in mir die Erkenntnis von meiner Pflicht, von meiner Bestimmung in der Reihe der vernünftigen Wesen; wie, das weiß ich nicht, noch bedarf ich es zu wissen. Du weißt und erkennst, was ich denke und will; wie du wissen kannst; — durch welchen Akt du dieses Bewußtsein zustandebringst, darüber verstehe ich nichts; ja ich weiß sogar sehr wohl, daß der Begriff eines Aktes und eines besonderen Aktes des Bewußtseins nur von mir gilt, nicht aber von dir, dem Unendlichen. Du willst, denn du willst, daß mein freier Gehorsam Folgen habe in alle Ewigkeit; den Akt deines Willens begreife ich nicht und weiß nur so viel, daß er nicht ähnlich ist dem meinigen. Du tust, und dein Wille selbst ist Tat; aber deine Wirkungsweise ist der, die ich allein zu denken vermag, geradezu entgegengesetzt. Du lebest und bist, denn du weißt, willst und wirkest, allgegenwärtig der endlichen Vernunft; aber du bist nicht, wie ich alle Ewigkeiten hindurch ein Sein werde denken können" (ebd.).

Es ist gewiß nicht zu viel, wenn wir meinen, der unendliche Gott, zu dem Fichte in solchen Worten beten kann, und dem gegenüber eine solche Haltung des Vertrauens und der Hingabe möglich ist, sei als persönlicher Gott gedacht — nämlich als der Gott des christlichen Glaubens —, wenn es auch Fichte aus theoretisch-kritischen Bedenken nicht wagt, den Begriff der Persönlichkeit auf Gott anzuwenden. Auf das Wort kommt es nicht an. Wenn er unter diesem Begriff wesenhaft Endliches versteht, mag er Gott die Persönlichkeit absprechen. Wichtiger als das Wort ist der Inhalt. Das aber, was Fichte hier meint und anspricht, ist ein erkennender und wissender, ein wollender und wirkender, ein lebendig allgegenwärtiger Gott, der in Weisheit und Güte die Geschicke der Menschen zum Besten lenkt, es ist der Gott der Liebe.

Zu diesem Gott hat Fichte in einem religiösen Durchbruch den Zugang gefunden. Aber hier in der „Bestimmung des Menschen" bleibt der schärfste Zwiespalt bestehen zwischen Wissen und Glaube. Das Wissen hat keinen Zugang zu diesem Gott, es kann ihn nicht erreichen, erst recht nicht begreifen. Nur der Glaube dringt zu

ihm vor, ein Glaube, der auf dem praktischen sittlich-religiösen Erfahren beruht und dieses getragen und durchwirkt weiß vom göttlichen Willen. Wie es aber von Anfang an das Bestreben Fichtes war, den Kantischen Zwiespalt zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zu überbrücken, so kann er sich auch jetzt, vor die Gottesfrage gestellt, oder vielmehr in das lebendige Gotterlebnis versetzt, mit dem Zwiespalt zwischen theoretischem Wissen und praktischem Glauben nicht beruhigen. Die folgenden, nun wieder eigentlich wissenschaftlichen Schriften Fichtes sind von dem einen Bestreben erfüllt, das im Glauben Erreichte auch im Wissen einzuholen[15]. Immer wieder von neuen Ansätzen her ringt Fichte mit der Gottesfrage; sie wird zum zentralen Thema seines Philosophierens.

Die Wissenschaftslehre von 1801

Von diesem Ringen zeugen vor allem die Vorlesungen zur WL aus den Jahren 1801 und 1804. Beide wurden von Fichte nur als Vorlesungen, nicht aber zur Veröffentlichung ausgearbeitet und erst später in der Gesamtausgabe seiner Werke publiziert. Zwar hatte Fichte den Plan, die WL von 1801 herauszugeben, aber der Bruch mit Schelling brachte ihn davon ab. Denn in diesen Vorlesungen stand er unter dem frischen Eindruck der Naturphilosophie Schellings und setzte sich immer wieder mit ihr auseinander, indem er jedoch entweder keinen Namen oder an Stelle Schellings den Namen Spinozas nannte, da er, wie er schrieb, um Anstoß zu vermeiden, „nicht den Freund, sondern Spinoza zum Gegner nehmen" wolle. Als es zum Bruch mit Schelling kam, fühlte sich Fichte von neuem — selbst von seinen besten Schülern und Freunden — mißverstanden und verlor die Lust zu weiteren wissenschaftlichen Publikationen[16]. In Zukunft veröffentlichte er fast nur noch „populäre" Reden und Vorträge, in denen er aber seine philosophischen Gedanken viel besser und klarer aussprach als in den „wissenschaftlichen" Vorlesungen mit ihrer dunklen Tiefe und oft so verworrenen Spekulation.

Dennoch läßt sich der tragende Grundgedanke der WL von 1801 mit wenigen Worten wiedergeben. Es ist ein Gedanke, der bei Fichte durchaus neu ist und die Prinzipien der frühen WL völlig überholt: „Absolutes Wissen" setzt „absolutes Sein" voraus.

[15] Später, in der „Anweisung zum seligen Leben" (1806), wird Fichte ausdrücklich den „Standpunkt der Religion" (V, 470) noch übersteigen im „Standpunkt der Wissenschaft" (V, 472), worin der Glaube im Wissen aufgehoben ist. „Die Religion ohne Wissenschaft ist irgendwo ein bloßer, demohngeachtet jedoch unerschütterlicher Glaube: die Wissenschaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen" (ebd.). Was hier theoretisch ausgesprochen wird, ist schon Jahre vorher in Fichtes Streben, über den Glauben hinaus zum Wissen vorzudringen, praktisch wirksam.

[16] Vgl. Fritz Medicus, Fichtes Leben, 2. Aufl. (Fichtes Werke hrsg. von Medicus, I. Bd.), Leipzig 1922, 196.

Die WL ist auch hier nach der Begriffsbestimmung, die Fichte schon in der Schrift „Über den Begriff der WL" (1794) entwickelt hatte, verstanden als „Wissen vom Wissen" (II, 7f). Sie hat also das Wesen des Wissens überhaupt ans Licht zu heben. Demnach hat sie nicht ein neues „materielles Wissen" (II, 9) hervorzubringen, ein Wissen also um eine neue Inhaltlichkeit, sie hat vielmehr den „formalen Charakter", der dem Wissen als solchen eigen ist und das Wissen zum Wissen macht, zu ihrem Inhalt.

Nun ist aber die formale Bestimmung des Wissens als solchen die Absolutheit: Wissen ist „absolutes Wissen". Das heißt: „Das Wissen ist nicht das Absolute, aber es ist selbst als Wissen absolut" (II, 22). Denn das Absolute selbst ist weder Wissen (vgl. II, 12f), noch ist es unserem Wissen unmittelbar als Inhalt gegeben, es tritt „nur als Form des Wissens, keineswegs aber rein an und für sich in unser Bewußtsein" (II, 13). Das Absolute ist die Form des Wissens, denn alles Wissen ist als solches charakterisiert als „absolutes Wissen, Festigkeit, Unerschütterlichkeit und Unwandelbarkeit des Urteils" (II, 9). In diesen Worten wird deutlich, daß Fichte unter „absolutem Wissen" noch durchaus nicht dasselbe versteht wie Hegel. Es ist nicht ein Wissen, dessen Inhalt das Absolute, sondern dessen Form das Absolute ist, und das bedeutet, daß dem Wissen unbedingte Gewißheit und unaufhebbare Gültigkeit eigen ist.

Die Absolutheit des Wissens besteht aber nach Fichte in einem „absoluten sich selbst in sich selbst Durchdringen und für sich selbst Sein" (II, 19f). Dieses „sich Durchdringen" in einem „für sich und in sich Sein" (II, 19) ist die „absolute Form des Wissens" (ebd.), es ist „der lebendige Lichtzustand und die Quelle aller Erscheinungen im Lichte, das substantielle innere Sehen" (ebd.), wie es der „Ichheit" wesenhaft zukommt (vgl. II, 20). Wissen ist also Bei-sich-sein und Für-sich-sein, gelichtete Einheit des geistigen Selbstbesitzes als Quelle aller Erscheinungen im Lichte des Bewußtseins. Dies ist „das eigentliche innere Wesen des Wissens" (II, 20).

Wenn aber Wissen im „sich Durchdringen" besteht, so setzt es zwei Elemente voraus, die zur Einheit kommen. Diese beiden Elemente sind Sein und Freiheit: „Nicht das ruhende Sein ist das Wissen, und ebensowenig ist es die Freiheit ..., sondern das absolute sich Durchdringen und Verschmelzen beider ist das Wissen" (II, 19). Wissen ist ein Akt der Freiheit und Ausdruck der Freiheit. Absolutes Wissen ist Ausdruck der „absoluten Freiheit" (II, 23), so daß Fichte beide identisch setzen kann: „Absolute Freiheit ist Wissen und absolutes Wissen Freiheit" (II, 32). Nur im freien Akt des Denkens und Wissens, des sich Ergreifens und Durchdringens kommt das Für-sich-Sein zustande, welches das Wesen des Wissens ist. Dies ist der alte Gedanke Fichtes von der freien Tathandlung, der freien Selbstsetzung des Bewußtseins.

Dieser Gedanke ist aber jetzt verbunden mit einem anderen, der in dieser Gestalt durchaus neu ist: daß der freie Akt des absoluten

Wissens absolutes Sein voraussetzt. Denn die Freiheit des Wissens bedeutet nicht eine völlige Ungebundenheit des Denkens, sondern – wie Fichte oftmals wiederholt — eine „Gebundenheit des Denkens" (II, 67ff), die jedoch derart ist, daß sie die Freiheit nicht aufhebt. Das Wissen ist gebunden an seinen Ursprung, es ist selbst das „Für-sich-Sein des Ursprunges" (II, 68). Der vorausgesetzte Ursprung ist als „Anfang des Wissens" (II, 63) Nichtsein und Sein des Wissens zugleich: Er ist das „Nichtsein des Wissens" (ebd.), da er dem Wissen vorausgeht und noch nicht selbst Wissen ist; er ist aber das im Wissen vorausgesetzte „Sein — eben als im Wissen und doch nicht Sein des Wissens; — absolutes Sein, weil das Wissen absolut ist" (ebd.).

Daraus ergibt sich eine folgenschwere Einsicht — Fichte selbst sagt in diesem Zusammenhang: „Wir stehen bei einem sehr wichtigen Punkte" (II, 68) — die Einsicht nämlich: „Alles Wissen setzt ebenso wie sein Nichtsein — und aus demselben Grunde — sein eigenes Sein voraus ... und dieses eben ist das Objekt der Reflexion. Das Wissen kann sich nicht erzeugen, ohne sich schon zu haben; und es kann sich nicht für sich und als Wissen haben, ohne sich zu erzeugen. Sein eigenes Sein und seine Freiheit sind unzertrennlich" (ebd.). „Sichtbar ruht daher die Reflexion auf einem Sein: ist formaliter ein freies, in bezug auf das Material ein gebundenes Denken, und das Resultat ist dies: Wenn die formale Freiheit, die an sich freilich immer bleibt, ebensogut aber auch nicht sein, sich nicht vollziehen kann, stattfindet, so ist sie schlechthin und durchaus bestimmt durch das absolute Sein und ist in dieser Verbindung materiale Freiheit" (ebd.). Es ist also ein formal freier, material aber gebundener Akt des Wissens, gebunden nämlich an das vorausgesetzte Sein als das Objekt der Reflexion. Weil aber Wissen seinem Wesen nach absolutes Wissen ist, setzt es ein absolutes Sein voraus.

Wenn wir diesen Gedanken der WL von 1801 früheren Aussagen Fichtes entgegenhalten, wird der tiefgreifende Wandel seines Denkens offenbar. Immer wieder hatte er früher betont, daß nicht das Wissen das Sein, sondern das Sein das Wissen voraussetzt, denn Sein ist nicht und kann nicht gedacht werden als ein vom Wissen unabhängiges An-sich-Sein, sondern nur als ein im Wissen gesetztes Für-mich-Sein (vgl. I, 493ff; V, 359f). Demgegenüber betont Fichte jetzt und in den folgenden Schriften mit aller Ausdrücklichkeit, daß das Wissen Sein voraussetze. Und weiter: Früher hatte er entschieden abgelehnt, Gott oder das Absolute als Sein zu denken (vgl. V, 241 u. a.). Wenn nämlich Sein wesentlich Für-mich-Sein ist, wenn es nur „ein Objekt des Denkens, ein Gedachtes" (V, 359) bedeutet, so ist es ebenso wesentlich ein Bedingtes, und „absolutes Sein" ist ein unvollziehbarer Widerspruch. Hier aber und — wie sich zeigen wird — durchgehend in allen späteren Schriften spricht Fichte von dem in allem Denken vorauszusetzenden und alles Denken bedingenden „absoluten Sein", wodurch er offenkundig die Prinzipien der frühen WL grundsätzlich durchbricht: Das ab-

solute Sein wird aus dem Bewußtsein des endlichen Geistes herausgesetzt und als Bedingung desselben angesetzt.

Das absolute Sein soll aber zum absoluten Wissen werden, d. h. es muß „durch absolute Vollziehung der Freiheit ... aus sich selbst herausgehend, sich nacherzeugend" (II, 61), sich selbst im Wissen reflektieren. „Der ganze Inhalt (des absoluten Seins) muß durch Vollziehung der Freiheit vermittelt in die Form des Lichtes eintreten" (II, 62) und die „absolute Form des Für-sich" (ebd.) gewinnen. So ist das absolute Wissen nun „ein durch jenen absoluten Zusammenhang mit dem Absoluten zusammenhängendes und dasselbe ausdrückendes Wissen" (ebd.). Während sich daraus das absolute Wissen als „das Eine, ewige, unendliche Wissen, das ganze Akzidens des absoluten Seins" (II, 109) ergibt, sucht Fichte doch die Notwendigkeit abzuleiten, „daß das an sich durchaus Eine und in sich selbst gleiche Wissen sich zusammenfasse und beschränke in einem Reflexions-(Konzentrations-)Punkt, wie es jemals zu einem wirklichen Wissen kommen soll" (II, 115). Dieser „ins Unbedingte wiederholbare, allenthalben aber sich selbst gleiche" (ebd.) Reflexionspunkt ist das denkende und freie Individuum. Es „ruht auf dem absoluten Sein, und alle anderen Individuen gleichfalls", nur darum „kann es ruhen auf sich und im Verhältnis stehen zu jenen" (II, 113). Das absolute Sein ist also der gemeinsame Grund, der alle vernünftigen Individuen trägt und in ihnen die Form des absoluten Wissens gewinnt. Das absolute Wissen ist das Wissen des Absoluten selbst, das sich selbst im individuellen Bewußtsein — als seinem Reflexions- und Konzentrationspunkt — durch Vollzug der Freiheit zum Wissen vermittelt, sein „Für-sich-Sein" gewinnt und in den „Lichtzustand" eintritt. Wir können diese Überlegungen abschließen mit einem Text, der gegen Ende der WL von 1801 steht: „Zu diesem absoluten Wissen kommt es nun nur unter der Bedingung des absoluten Seins — eben im Wissen selbst; und so gewiß dieses Wissen ist, ist in ihm das absolute Sein. Und so ist das absolute Sein und Wissen vereinigt, jenes geht in dieses ein und geht auf in der Wissensform, diese eben zur absoluten machend. Wer dies verstanden hat, ist aller Wahrheit Meister und für ihn gibt es kein Unbegreifliches mehr" (II, 153).

Dennoch bleiben uns Fragen: Einerseits wird hier zwar klar ein absolutes Sein als Bedingung des absoluten Wissens vorausgesetzt. Anderseits aber scheint es, daß dieses absolute Sein nur im Wissen des endlichen Individuums zum Für-sich-Sein kommt. Wie ist dies damit zu vereinen, daß Fichte am Anfang der WL von 1801 das Wissen als „absolutes sich Durchdringen" in der Einheit gelichteten Selbstbesitzes bestimmt? Er betont doch immer wieder, daß das Absolute vom endlichen Geist niemals erfaßt und begriffen werden kann; er verschärft diesen Gedanken sogar sosehr, daß überhaupt keine begriffliche Aussage vom Absoluten möglich ist. Also kann es auch im endlichen Geist niemals zu einem absoluten sich Durchdringen des Absoluten selbst kommen, es kann niemals zu einer Reflexion des „ganzen Inhalts" des Absoluten kommen, es kann

demnach auch nicht zu dem kommen, was Fichte als das volle Wesen des absoluten Wissens bestimmt. Auf die Frage, die sich hier aufdrängt, gibt es konsequent nur zwei Antworten, die aber beide über das Fichtesche Denken hinausliegen: Die erste ist die Antwort Hegels, wonach der ganze Inhalt des Absoluten sich im endlichen Geist und seiner Geschichte reflektiert — was nach Fichte nicht möglich ist, da der endliche Geist das Absolute nicht begreifen kann. Die andere Antwort gibt die christliche Metaphysik, wonach das absolute Sein Gottes notwendig und ewig, vor der Welt und dem endlichen Geist, sich selbst im vollendet gelichteten Selbstbesitz des Bei-sich-Seins und Für-sich-Seins „durchdringt", zugleich aber Bedingung alles Wissens eines endlichen Geistes ist, dessen Wissen — auf Grund dieser Bedingung — im Horizont des Absoluten steht und durch den formalen Charakter der Absolutheit, nicht durch ein inhaltliches Begreifen des Absoluten selbst, zu „absolutem Wissen" bestimmt ist.

Daraus erhebt sich eine weitere Frage: Ist also nach Fichtes WL von 1801 das absolute Sein noch nicht ein bewußter, denkender, wissender, also irgendwie persönlicher Gott? Die vorausgehenden Überlegungen scheinen Nein zu sagen, wenn dieses Nein auch niemals ausgesprochen wird. Wie stimmt dies aber überein mit der „Bestimmung des Menschen", die doch erst ein Jahr vorher (1800) erschienen war und in der Fichte so deutlich zum lebendigen, wissenden und wirkenden Gott durchgestoßen war, zu Gott, demgegenüber ein echt religiöses Verhalten des Vertrauens und der Hingabe möglich ist? Hat er die kaum errungene Einsicht wieder preisgegeben? Die Antwort auf diese Frage dürfte in der „Bestimmung des Menschen" selbst schon gegeben sein: in dem Zwiespalt zwischen Wissen und Glauben. Dort hatte er nur glaubend, nicht wissend zu Gott gefunden. Hier sucht er im Wissen nachzukommen. Er kann das Bemühen nicht lassen, das, was ihm im praktisch-religiösen Glauben aufgeleuchtet war, nun auch im Wissen zu erreichen und sich zum absoluten Sein Gottes zu erheben. In diesem Bemühen dringt er in der WL von 1801 wohl ein Stück weit vor, kommt aber nicht ans Ziel. Den lebendigen Gott, den Gott, dem wir im religiösen Verhalten begegnen und dem wir Vertrauen, Hingabe und Liebe schenken können, erreicht er im Wissen noch nicht. Die eigenen Prinzipien binden ihn zu sehr. Der Widerstreit dieses Suchens und Ringens ist wohl auch der tiefste Grund für die so qualvoll gewundene und verschlungene Spekulation in dieser Darstellung der WL.

Die Wissenschaftslehre von 1804

Die WL von 1804 — ebenso wie jene von 1801 nur als Vorlesungen ausgearbeitet und erst in der Gesamtausgabe veröffentlicht — führt wieder einen Schritt weiter. War der Grundgedanke der WL von 1801 das „absolute Sein", so ist es in der WL von 1804 das „absolute Licht". Schon dort war der Begriff des Lichtes ein-

geführt worden, der Lichtzustand des Seins im Wissen (vgl. II 19 u. ö.). Hier wird dies nun der schlechthin zentrale Begriff, um den alles kreist. Das Absolute müsse als das absolute Licht verstanden werden. Damit nimmt Fichte einen Gedanken auf, der einerseits aus der metaphysischen Tradition seit Platon stammt — man denke an das Höhlengleichnis der Politeia —, anderseits aber tief verwurzelt ist in der christlichen Offenbarung, vor allem im Johannesevangelium, das Fichte für die „lauterste Urkunde des Christentums" hält (vgl. X, 291). Später, in der „Anweisung zum seligen Leben", wird sich denn auch Fichte ausdrücklich auf Platon und den johanneischen Christus berufen (V, 424). So setzt mit der WL von 1804 — zum erstenmal greifbar werdend — jene Hinwendung Fichtes zum Christentum ein, die wesentlich vom Johannesevangelium bestimmt ist und die man als die johanneische Periode im Denken Fichtes zu bezeichnen pflegt[17].

Fichte geht hier von der Zweiheit des Seins und des Denkens aus. Diese Zweiheit setzt eine „absolute Einheit" voraus, das Absolute als das Erste, als die aller Vielfalt und Mannigfalt vorgängige Bedingung. Das Absolute aber kann nicht wie bei Schelling gefaßt werden als absolute Indifferenz gegenüber der Zweiheit von Denken und Sein, Subjekt und Objekt. Gegen Schellings Indifferenz hatte Fichte schon in der WL von 1801 sehr entschieden Stellung genommen und das Absolute als „absolut Subjektives" und als „absolute Lichtquelle" (II, 66) bezeichnet. Dieser Gedanke wird hier aufgenommen und weitergeführt. Das Absolute ist Wissen „als für sich bestehend, unabhängig von aller Wandelbarkeit, sich selbst gleiche und in sich geschlossene Einheit" (X, 108); es ist das „reine Licht", das „absolute Licht" (X, 114 u. ö.) und dieses „reine Licht ist der Eine Mittelpunkt und das Eine Prinzip sowohl des Seins als des Begriffes" (X, 118). Denn alles ist Erscheinung und Äußerung des Lichtes, Ausstrahlung des einen Lichtes.

Dieses Licht „spaltet" sich in die Zweiheit von Sein und Denken (vgl. X, 148ff)[18]. Aber das Denken als „Begriff" kann das absolute Sein nicht fassen, der Begriff scheitert am Sein und es vollzieht sich eine „Negation des Begriffs", eine „Vernichtung des Begriffs" (X, 117f); das Sein bleibt „der Einsicht absolut unzugänglich" (X, 162) und kann niemals positiv, sondern „nur negativ begriffen und bestimmt" (ebd.) werden. Fichte fügt jedoch hinzu: „In der Wahrheit ist es freilich keine Negation, sondern die allerhöchste Position . . . ; aber in der Wahrheit begreifen wir es eben auch nicht" (X, 162f). Es übersteigt unsere Einsicht als das Unbegreifliche schlechthin, das wir voraussetzen müssen. Wenn Fichte nun einerseits das Absolute mit den Begriffen Sein, Leben und Licht benennt

[17] Vgl. Fritz Medicus, a. a. O., 198.

[18] Damit ist hier, wenn auch noch weniger scharf, jener Gedanke ausgesprochen, der in den späteren Schriften immer wiederkehrt: daß das Sein (= Gott) das Wissen als ein Bild aus sich heraus- und sich gegenübersetzt, ein Gedanke, der in der „Anweisung zum seligen Leben" in die Unterscheidung von Sein und Dasein gefaßt wird. Vgl. unten.

anderseits aber seine Unbegreiflichkeit betont, so deutet sich darin das Problem der analogen Gotteserkenntnis an: daß wir zwar Gottes Wesen mit unseren Begriffen erreichen und treffen können, aber niemals wirklich begreifen, erst recht nicht erschöpfend begreifen können, da die Unendlichkeit Gottes all unsere endlichen Begriffe sprengt und übersteigt. So ist denn eine „Negation des Begriffes" in seiner endlichen Bestimmtheit erfordert oder, wie Hegel — auch von der scholastischen Analogielehre her gesehen — richtiger und treffender sagen wird, eine „Negation der Negation", in der jedoch die reine, aber nie unmittelbar faßbare Position des absoluten Seins zum Ausdruck kommt. Wenn bei Fichte auch das negative Moment überwiegt, so macht er doch begriffliche Aussagen von Gott, die sicher in einem echten Sinn gemeint sind. In dieser Hinsicht scheint sich seine Auffassung zu lockern und der analogen Gotteserkenntnis, wenn auch nicht dem Wort, so doch der Sache nach in etwa anzunähern.

Es gibt also „zwei verschiedene Weisen des Lichtes dazusein und zu leben: die Eine mittelbar und äußerlich im Begriffe, die zweite schlechthin unmittelbar durch sich selbst" (X, 149), wenn uns auch „dieses inwendige Leben des Lichtes durchaus unbegreiflich" (ebd.) ist. Fichte wiederholt hier, wenn auch in anderer Fassung, die Einsicht der WL von 1801, daß unser Denken ein absolutes Sein voraussetzen müsse. Und dieses ist, obgleich nicht begreifbar oder vorstellbar, so doch bestimmbar als das „Eine und alleinige Sein" (X, 208), aber nicht als starres Sein, sondern als „lebendiges Sein" (X, 151, u. ö.) und „lebendiges Licht" (X, 147, u. ö.), so daß „das eigentlich Absolute nur das Licht ist: also die Gottheit nicht mehr in das tote Sein, sondern in das lebendige Licht gesetzt werden muß" (X, 147). Es ist, wie Fichte einmal sagt, „um uns auf eine scholastische Weise auszudrücken, ... *esse in mero actu*, so daß beides, Sein und Leben, und Leben und Sein, durchaus sich durchdringen, ineinander übergehen und dasselbe sind" (X, 208). Es ist also für Fichte der reine und absolute Akt des Seins, des Lebens und des Lichtes in einem als „das absolute Prinzip von Allem" (X, 172).

Fichte erreicht damit einen Gottesbegriff, der gegen früher wieder um manches tiefer, reicher und lebendiger ist, der sich auch deutlich der Tradition christlicher Metaphysik nähert, sich sogar ausdrücklich an die Terminologie der Scholastik — vom *actus purus* — anlehnt. Was bei Fichte fragwürdig bleibt, ist nicht sosehr die Bestimmung Gottes selbst, als vielmehr das Verhältnis zwischen Gott und dem endlichen Sein. Er hat im Denken hingefunden zu dem einen, absoluten, unendlichen Sein Gottes. Aber gerade von daher wird ihm die Möglichkeit eines endlichen Seins „außer" Gott oder „neben" Gott zum unlösbaren Problem, mit dem er bis ans Ende ringt. Daß in diesem Ringen Spinoza deutlich im Hintergrund steht, dessen Einsicht Fichte einerseits als berechtigt anerkennen muß, anderseits aber überwinden will, zeigt der folgende Text: „Dies war eben die Schwierigkeit aller Philosophie, die nicht

Dualismus sein wollte, sondern mit dem Suchen der Einheit Ernst machte, daß entweder wir zugrunde gehen mußten oder Gott. Wir wollten nicht, Gott sollte nicht! Der erste kühne Denker, dem hierüber das Licht aufging, mußte wohl begreifen, daß, wenn die Vernichtung vollzogen werden sollte, wir uns derselben unterziehen müssen; dieser Denker war Spinoza: daß alles einzelne Sein, als an sich gültig und für sich bestehend, in seinem System verloren geht und bloß Phänomenal-Existenz übrig behält, ist klar und unleugbar. Nun tötete er nur dieses sein Absolutes oder seinen Gott. Substanz = Sein ohne Leben, weil er eben seines eigenen Einsehens sich nicht bewußt wurde: dieses Leben, in welches die WL als Transzendentalphilosophie hineinführt" (X, 147). Fichte stimmt also Spinoza darin zu, daß ein selbständiges, an und für sich bestehendes Sein des Endlichen „vernichtet" werden müsse. Aber er sucht Spinoza darin zu korrigieren, daß jenes eine absolute Sein Gottes nicht totes, sondern lebendiges Sein oder vielmehr, wie er im Verlauf der WL von 1804 immer deutlicher unterscheidet, nicht „totes Sein", sondern „lebendiges Licht" ist — als Ursprungsgrund des Lebens und Lichtes, das wir in unserem Denken erfahren.

Von hier aus sucht nun Fichte unser Verhältnis zum Absoluten zu bestimmen. Wenn er ein inneres und ein äußeres Sein dieses Lichtes unterscheidet, so sind wir das äußere Sein, die „Existenz" (X, 217), das äußere „Dasein des Lichtes" (X, 245) — Begriffe, die hier zum erstenmal in diesem Sinn auftauchen und in der „Anweisung zum seligen Leben" ausführlich entfaltet werden. Als äußeres Dasein des Lichtes ist der endliche Geist gleichsam die Ausstrahlung des absoluten Lichtes. „So gehen wir in diesem Lichte nicht unmittelbar auf, sondern wir haben es nur in dem Stellvertreter und Repräsentanten einer Einsicht von dem Lichte, von seiner Ursprünglichkeit und seiner absoluten Qualität" (X, 131). Der Widerschein, die Repräsentation des absoluten Lichtes in uns ist also das Wissen, die Einsicht, wenn sie auch das absolute Licht selbst nicht zu begreifen vermag und sich darum in der Vorstellung ein bloßes Bild des Absoluten entwerfen muß. Denn auch jetzt gibt es für Fichte nicht eine an sich bestehende Welt von Dingen; sie wird vielmehr im Denken, im Begriffe erzeugt — im Begriffe allerdings, der sich selbst vernichtet und so über sich hinausweist auf das unbegreifliche Licht.

Wenn Fichte damit das endliche Sein — oder genauer: den endlichen Geist — in seiner Eigenständigkeit abheben will von dem einen Absoluten, so spricht er doch immer wieder in Formulierungen, welche die Einheit des Seins sosehr betonen, daß sie kaum anders als pantheistisch verstanden werden können. Denn das Sein ist „ganz, als eine unteilbare Einheit, die nicht außer sich sein kann" (X, 206). „Das Sein ist durchaus ein in sich geschlossenes Singulum des Lebens und des Seins" (X, 212), denn „das Sein ist Eins, und, wo es ist, ist es ganz; ... mithin durchaus und schlechthin notwendig" (X, 223). Und wenn wir auch als „äußeres Dasein" nicht das Sein selbst sind und in dem absoluten Lichte nicht

„unmittelbar aufgehen" (vgl. X, 131), so bleiben wir doch sosehr in dessen Einheit beschlossen, daß Fichte sagen kann: „Wir leben ... unmittelbar im Lebensakte; wir sind daher das Eine ungeteilte Sein selber, in sich, von sich, durch sich, das schlechthin nicht herausgehen kann zur Zweiheit" (X, 206).

Man wird nicht bestreiten können, daß hier, soviel auch vom Licht gesprochen wird, doch vieles in tiefem Dunkel bleibt. Die ganze WL von 1804 ist ein einziges Ringen des Denkens, das nicht zur Klarheit kommt. Wohl scheint es einerseits, daß hier der Gottesbegriff voller und tiefer gefaßt wird als absolute Fülle des Seins, des Lebens und des Lichtes — als *actus purus*. Auch scheint es, daß dieser Gott, sofern er Licht ist und im Lichte das absolute Sein setzt, als ein denkender und wissender, also bewußter Gott, ja als der reine Akt des Wissens schlechthin gedacht wird, ohne daß dies jedoch klar würde. Anderseits aber bleibt das Verhältnis zwischen Gott und uns sehr unbestimmt; widersprechende Formulierungen suchen das Verhältnis einzufangen, ohne daß es befriedigend gelänge, und wenn Gott das Licht ist, das in uns lebt und sich äußert, wenn er das Leben des Geistes ist, so bleibt doch trotz des christlichen Hintergrundes ein deutlich pantheistischer Zug unverkennbar.

Dieses Gedankengut, das hier in unklarem Ringen und Suchen erscheint, kommt zu größerer Reife in der „Anweisung zum seligen Leben". Zuvor aber müssen wir kurz eingehen auf die Vorlesungen „Über das Wesen des Gelehrten", die zeitlich dazwischen liegen und sachlich den Übergang bilden.

„Über das Wesen des Gelehrten" (1806)

Diese Vorlesungen, die Fichte im Sommersemester 1805 in Erlangen hielt und 1806 herausgab, gehen zurück auf die „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten", die er schon 1794 gehalten und veröffentlicht hatte (VI, 289—346). Doch sind sie jetzt neu ausgearbeitet, um vieles erweitert und ausgereift, vor allem aber durchdrungen von dem religiös-theologischen Anliegen, das inzwischen so sehr in den Vordergrund Fichteschen Denkens getreten ist. Schon in der ersten Vorlesung, die den Plan des Ganzen entwirft, gibt Fichte auf die Frage, wie einer zum Gelehrten werde und wie er sich als Gelehrter erhalte, die Antwort: „durch die ihm beiwohnende, seine Persönlichkeit ausmachende und in sich verschlingende Liebe zur Idee" (VI, 356).

Und dies begründet er: „Die ewige göttliche Idee kommt hier in einzelnen menschlichen Individuen zum Dasein: dieses Dasein der göttlichen Idee in ihnen umfaßt nun sich selber mit unaussprechlicher Liebe; und dann sagen wir, dem Scheine uns bequemend, dieser Mensch liebt die Idee und lebt in der Idee, da es doch, nach der Wahrheit, die Idee selbst ist, welche an seiner Stelle und in seiner Person lebt und sich liebt, und seine Person lediglich die

sinnliche Erscheinung dieses Daseins der Idee ist, welche Person keineswegs an und für sich selbst da ist oder lebt" (ebd.). „In dem wahrhaften Gelehrten hat die Idee ein sinnliches Leben gewonnen, welches sein persönliches Leben völlig vernichtet und in sich aufgenommen hat. Er liebt die Idee, keineswegs über alles, denn er liebt nichts neben ihr, er liebt sie allein. Sie allein ist die Quelle aller seiner Freuden und seiner Genüsse, sie allein das treibende Prinzip aller seiner Gedanken, Bestrebungen und Handlungen; lediglich für sie mag er leben und ohne sie würde das Leben ihm geschmacklos und verhaßt sein .... Dies ist das einzige und unveränderliche Lebensprinzip des Gelehrten; desjenigen, dem wir diesen Namen zugestehen" (VI, 356f).

Während also in der WL von 1801 Gott unter dem Titel des „absoluten Seins" erschien, in der WL von 1804 unter dem Titel des „absoluten Lichtes", so taucht hier wieder ein neuer, diese Schrift durchziehender Gedanke auf: die „göttliche Idee". So gibt denn Fichte schon in der zweiten Vorlesung eine „nähere Bestimmung des Begriffs der göttlichen Idee" (VI, 360) durch ausdrücklichen Rückgriff auf die ontologischen Voraussetzungen. Diese Vorlesung ist in unserem Zusammenhang aufschlußreich.

Auch hier wieder betont Fichte die Einheit von Sein und Leben. Das Sein ist „lebendig und in sich tätig, und es gibt kein anderes Sein als das Leben" (VI, 361). Aber es gibt nur ein „einziges Leben" und dieses ist „das Leben Gottes oder des Absoluten", weil „das Absolute das Leben, und das Leben das Absolute ist" (ebd.). „Dieses göttliche Leben ist an und für sich rein in sich selber verborgen ... zugänglich nur sich selber. Es ist — alles Sein, und außer ihm ist kein Sein", es ist „durchaus ohne Veränderung oder Wandel" (ebd.). „Nun äußert sich dieses göttliche Leben, tritt heraus, erscheint und stellt sich dar, als solches, als göttliches Leben; und diese seine Darstellung oder sein Dasein und äußere Existenz ist die Welt" (ebd.). Es stellt sich dar, „so wie es innerlich wirklich ist und lebt, und kann sich nicht anders darstellen" (VI, 362). „Gott stellt sich dar, wie Gott sich darstellen kann. Sein ganzes, an sich unbegreifliches Wesen tritt heraus, ungeteilt und ohne Rückhalt, so wie es in einer bloßen Darstellung heraustreten kann" (ebd.).

In der äußeren Erscheinung und Darstellung geht nun dieses an sich unwandelbare göttliche Sein in den Wandel der Zeit und der menschlichen Geschichte ein. Denn Gottes „lebendiges Dasein in der Erscheinung" ist „das menschliche Geschlecht" (ebd.). Nun ist aber die Erscheinung dieses Lebens immer endlich und beschränkt, während das göttliche Leben selbst unendlich und unbeschränkt ist. Darum muß sich das Menschengeschlecht in seiner Geschichte zu immer höherem, vollendeterem Leben fortentwickeln: die „Schranken soll es nun immerfort durch sein steigendes Leben durchbrechen, entfernen und in Leben verwandeln" (VI, 363).

Wie verhält sich aber diese Erscheinung zum göttlichen Leben? Wie geht jene daraus hervor? Dies einzusehen ist nach Fichte wesen-

haft unmöglich. Wir können zwar unseren Hervorgang aus dem göttlichen Ursprung „mit absoluter Gewißheit in Rücksicht des Daß, ... keineswegs aber in Rücksicht des Wie" (VI, 364) einsehen. Dies wäre nur möglich, wenn wir eine vollendete und erschöpfende Erkenntnis hätten. Weil wir aber selbst nur an einem Punkte in der zeitlichen Entfaltung der Erscheinung Gottes stehen und die Ganzheit nicht zu überschauen vermögen, weil wir also „selber in der Endlichkeit und in Schranken gefesselt sind" (ebd.), können wir es niemals wahrhaft begreifen.

Was uns aber bleibt, ist die Erkenntnis der Gesetze dieses Lebens, nach denen wir in Freiheit zu handeln haben. Der „Grund dieser Gesetzgebung" liegt im göttlichen Leben selber (VI, 366), das wir nicht durchschauen. „Man denkt sich daher, nach der Analogie mit unserem Verstande, Gott als denkend das sittliche Leben des Menschen als einzigen Zweck, um dessen willen er sich dargestellt und alles übrige außer diesem Leben ins Dasein gerufen habe; keineswegs, als ob es an sich also sei, und Gott so wie der Endliche denke, und Dasein vom Bilde des Daseins in ihm unterschieden werde, sondern lediglich, weil wir das Verhältnis auf keine andere Weise fassen können" (VI, 367).

Diese Aussagen Fichtes klingen — christlich gesehen und gewertet — doch wieder sehr enttäuschend. Einerseits wird man das Verhältnis zwischen dem einen göttlichen Leben und seiner äußeren Erscheinung kaum anders als pantheistisch verstehen können — allerdings bleibt bei Fichte immer die Freiheit und somit auch in etwa die personale Selbständigkeit gewahrt. Anderseits ist über Gott keine positiv sinnvolle Aussage möglich, die sein eigenes Wesen trifft. Zwar müssen wir ihn, wenn wir ihn überhaupt denken wollen, nach Analogie zu unserem Bewußtsein denken, ohne damit aber Gott zu erfassen, wie er an sich ist. Er bleibt uns völlig unzugänglich, unerkennbar und unfaßbar. So ist es in scholastischer Sprache eine bloß äußere Analogie, die nur metaphorische Geltung besitzt. Kommt Fichte in seinem tiefen Ringen um Gott doch nicht weiter als bis hierher? Manche Ansätze in früheren Schriften, besonders in der „Bestimmung des Menschen", schienen schon mehr zu verheißen. Werden diese Ansätze wieder endgültig verschüttet?

„Die Anweisung zum seligen Leben" (1806)

Am klarsten und reifsten, wohl auch weitaus am breitesten entfaltet Fichte seine Lehre von Gott in den Berliner Vorlesungen, die er unter dem Titel „Anweisung zum seligen Leben" 1806 vortrug und herausgab, und deren Untertitel „Religionslehre" heißt. Auch dies sind, wie Fichte immer wieder betont, nicht eigentlich wissenschaftliche, sondern „populäre" Vorträge, die jedoch die Grundzüge seiner gesamten Philosophie der Spätzeit — seine „Metaphysik und Ontologie", wie er ausdrücklich sagt (V, 416) — viel klarer und faßlicher darlegen als die „wissenschaftlichen"

Schriften und Vorlesungen, weniger belastet von allzu viel spekulativem Beiwerk, das die Sache mehr verdunkelt als erhellt.

Hier in Fichtes Religionslehre kommt wieder — ähnlich wie in der „Bestimmung des Menschen" — ein tief religiöses Empfinden zum Ausdruck. Solche Seiten kann nur einer schreiben, der innerlich und lebendig um Gott weiß, der tiefste Sehnsucht nach dem Ewigen, Sehnsucht nach Gott selbst erfahren hat, und der in der Liebe zu Gott, im Vertrauen auf Gott und in der Hingabe an Gott innerste Befriedigung und Erfüllung, wahren Frieden und wahres Glück gefunden hat, der also aus eigenem Erleben um das wahrhaft „selige Leben" weiß, wie es hier gezeichnet wird. Diese echt religiöse Wärme wird man als Hintergrund aller weiteren philosophisch-theologischen Beurteilung der Lehre Fichtes unbedingt festhalten müssen.

„Das Leben ist selber die Seligkeit" (V, 401). Denn Leben ist Liebe und Liebe ist Seligkeit, so daß „Leben, Liebe und Seligkeit schlechthin Eins sind und dasselbe" (V, 402). Aber diese Seligkeit ist nur dem wahrhaften Leben eigen, nicht dem Scheinleben in der Äußerlichkeit. „Das wahrhafte Leben ist durch sich selber selig . . ., das Scheinleben ist notwendig elend und unselig" (V, 407). „Denn der Mittelpunkt des Lebens ist allemal die Liebe. Das wahrhaftige Leben liebet das Eine, Unveränderliche und Ewige; das bloße Scheinleben versucht zu lieben — wenn nur geliebt zu werden fähig wäre, und wenn seiner Liebe nur standhalten wollte — das Vergängliche in seiner Vergänglichkeit" (V, 406).

„Jener geliebte Gegenstand des wahrhaftigen Lebens ist dasjenige, was wir mit der Benennung Gott meinen oder wenigstens meinen sollten; der Gegenstand der Liebe des nur scheinbaren Lebens, das Veränderliche, ist dasjenige, was uns als Welt erscheint und was wir also nennen. Das wahrhaftige Leben lebet also in Gott und liebet Gott; das nur scheinbare Leben lebet in der Welt und versucht es, die Welt zu lieben" (ebd.). „Das wahrhaftige Leben lebet in dem Unveränderlichen; es ist daher weder eines Abbruches noch eines Zuwachses fähig, ebensowenig als das Unveränderliche selber, in welchem es lebet, eines solchen Abbruches oder Zuwachses fähig ist. Es ist in jedem Augenblicke ganz; — das höchste Leben, welches überhaupt möglich ist; — und bleibt notwendig in aller Ewigkeit, was es in jedem Augenblicke ist. Das Scheinleben lebet nur in dem Veränderlichen . . .; und so wird das Scheinleben zu einem ununterbrochenen Sterben und lebt nur sterbend und im Sterben" (ebd.).

Das Tiefste, was uns eigen ist, ist die „Sehnsucht nach dem Ewigen" (V, 407). „Dieser Trieb, mit dem Unvergänglichen vereinigt zu werden und zu verschmelzen, ist die innigste Wurzel alles endlichen Daseins, und ist in keinem Zweige dieses Daseins ganz auszutilgen, falls nicht dieser Zweig versinken soll in völliges Nichtsein" (ebd.). Die Sehnsucht nach dem Ewigen erreicht nur im wahrhaften Leben sein Ziel und seine Erfüllung — in der „Liebe zum Ewigen" (ebd.): „der Mensch erfährt, was er eigentlich wolle,

liebe und bedürfe. Dieses Bedürfnis ist nun immer und unter jeder Bedingung zu befriedigen: unaufhörlich umgibt uns das Ewige und bietet sich uns dar, und wir haben nichts weiter zu tun, als dasselbe zu ergreifen. Einmal aber ergriffen, kann es nie wieder verloren werden. Der wahrhaftig Lebende hat es ergriffen und besitzt es nun immerfort, in jedem Momente seines Daseins ganz und ungeteilt, in aller seiner Fülle, und ist darum selig in der Vereinigung mit dem Geliebten; unerschütterlich fest überzeugt, daß er es in alle Ewigkeit also genießen werde, — und dadurch gesichert gegen allen Zweifel, Besorgnis oder Furcht" (ebd.). Im bloßen Scheinleben dagegen erreicht jene Sehnsucht nach dem Ewigen nicht ihr Ziel, man sucht die Befriedigung in der Welt, ohne aber ein Genügen an ihr zu finden, und hastet unstet von einem zum andern. „Und so irret denn der arme Abkömmling der Ewigkeit, verstoßen aus seiner väterlichen Wohnung, immer umgeben von seinem himmlischen Erbteile, nach welchem seine schüchterne Hand zu greifen bloß sich fürchtet, unstet und flüchtig in der Wüste umher, allenthalben bemüht, sich anzubauen; zum Glück durch den baldigen Einsturz jeder seiner Hütten erinnert, daß er nirgends Ruhe finden wird als in seines Vaters Hause" (V, 409).

In diesen Texten kommt ohne Zweifel ein echt religiöses Anliegen zur Sprache. Dennoch müssen wir — auch hier wieder — die nüchterne Frage stellen, was dieser Gott ist, in dem das wahrhafte Leben Seligkeit findet. Fichtes Antwort darauf ist „das Sein" — unter dieser Bestimmung erscheint hier Gott. Und wieder betont er die Einheit dieses Seins in aller Schärfe: „Das Sein ist durchaus einfach, nicht mannigfach; es gibt nicht mehrere Sein, sondern nur Ein Sein" (V, 404). „Nur das Sein ist, keineswegs aber ist noch etwas anderes, das kein Sein wäre und über das Sein hinausläge" (V, 405); „dieses Sein ist einfach, sich selbst gleich, unwandelbar und unveränderlich: es ist in ihm kein Entstehen, noch Untergehen, kein Wandel und Spiel der Gestaltungen, sondern immer nur das gleiche ruhige Sein und Bestehen" (ebd.).

Fichtes Bestimmung des Seins klingt demnach geradezu eleatisch. Und ebenso eleatisch ist die darin gründende Unterscheidung zwischen dem wahrhaften und dem scheinbaren Leben[19]. Denn das wahrhaftige Leben ruht in dem einen, unwandelbaren Sein, das Scheinleben dagegen besteht in einer Mischung von Leben und Tod, Sein und Nichtsein. „So wie Sein und Leben Eins ist und dasselbe, ebenso ist Tod und Nichtsein Eins und dasselbe. Einen reinen Tod aber und reines Nichtsein gibt es nicht ..., wohl aber gibt es einen Schein, und dieser ist die Mischung des Lebens und des Todes, des Seins und des Nichtseins" (V, 404). Und daraus ergibt sich die Bestimmung des wahrhaftigen Lebens und des

[19] Vgl. Parmenides; Diels-Kranz, Fragmente der Vorsokratiker, 5. Aufl. I. Bd., Berlin 1934, bes. Fragment 1; 4; 6—8, wo ebenso wie hier der „Weg der Wahrheit" im unwandelbaren Sein gründet, der „Weg des Scheines" aber in der Mischung oder Verwechslung von Sein und Nichtsein besteht. Ob da eine direkte Abhängigkeit Fichtes vorliegt?

Scheinlebens: „Das Sein ist einfach, unveränderlich, und bleibt ewig sich selbst gleich; darum ist auch das wahrhaftige Leben einfach, unveränderlich, ewig sich gleichbleibend. Der Schein ist ein unaufhörlicher Wechsel, ein stetes Schweben zwischen Werden und Vergehen; darum ist auch das bloße Scheinleben ein unaufhörlicher Wechsel, immerfort zwischen Werden und Vergehen schwebend, und durch unaufhörliche Veränderungen hindurchgerissen" (V, 405f).

Aber nicht mehr eleatisch, sondern seinem Ursprung nach rein christlich ist es, wenn für Fichte das Sein Leben ist (vgl. V, 404ff), und wenn das Tiefste und Eigentlichste, was uns mit Gott verbindet, die Liebe ist (vgl. V, 406ff; 538ff). So meint denn auch Fichte seinen Gottesbegriff in völliger Übereinstimmung mit dem Christentum und betont, daß sein Begriff des Seins gar nichts anderes bedeutet als den Gott des christlichen Glaubens: „Jedweder Christ, der nur in seiner Kindheit eines gründlichen Religionsunterrichts genossen, hat damals, bei der Erklärung des göttlichen Wesens, — unseren Begriff vom Sein erhalten" (V, 448). Auf diesem Standort seiner Entwicklung will Fichte durchaus Christ sein und tritt mit Überzeugung für die Wahrheit des Christentums ein[20].

Trotzdem müssen wir weiter fragen, ob seine Gotteslehre auch wirklich dem christlichen Denken entspricht und standhält. Wenn Fichte immer wieder in der eindeutigsten Weise von der Einheit und Einzigkeit des Seins spricht, von der Unmöglichkeit einer Vielheit und Mannigfaltigkeit im Sein, eines Werdens und Vergehens, eines Wandels und Wechsels im Sein, wie steht es dann um die endlichen Dinge und die endlichen Geistwesen in ihrer werdenden und vergehenden Vielheit und Mannigfaltigkeit? Wie steht es um ihr Verhältnis zu dem einen unveränderlichen Sein! Fällt Fichte nun doch zu einem eleatisch-spinozistischen Denken zurück? Läßt er alles Endliche völlig aufgehen und untergehen in dem einen wahren Sein? Ist alles andere unwahrer Schein! Bleibt also doch ein Monismus und Pantheismus bestehen, der dem Christentum sicher zutiefst widerspricht?

Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir eingehen auf Fichtes Unterscheidung zwischen Sein und Dasein. Schon früher, seit 1804 — nämlich in der WL von 1804 und im „Wesen des Gelehrten" — hatte Fichte die Begriffe Existenz und Dasein eingeführt. Während Sein das „innere Sein" (X, 217), das in seiner Absolutheit ruhende und verschlossene Sein, meint, bedeutet Existenz das „äußere Sein" (ebd.), das Hinaus-stehen des Seins in die Äußerlichkeit. Nun kann aber das eine Sein nicht aus sich hinausgehen und sich vervielfältigen in der Äußerlichkeit, wohl

[20] Allerdings ist es ein Christentum, wie Fichte selbst es sich frei auslegt, nicht im Sinne übernatürlichen Offenbarungsglaubens und kirchlicher Bindung. Seine Stellung zum Christentum bestimmt er näher in der 6. Vorlesung der „Anweisung zum seligen Leben" (V, 457–491); vgl. dazu die „Beilage" (V, 567–574); und in der „Staatslehre" von 1813, „Neue Welt" (IV, 521–600). Wir kommen darauf zurück.

aber „projiziert" (X, 216) es sich gleichsam nach außen — Fichte spricht von einer *proiectio per hiatum* (X, 218). Nun ist aber — nach der WL von 1804 — das absolute Sein Licht. Die Projektion bedeutet also eine Ausstrahlung des Lichtes, durch welche die äußere Erscheinung entsteht. Darum trägt diese Erscheinung wesenhaft Lichtcharakter, sie ist „Erscheinung des Lichtes" (X, 246) oder „Dasein des Lichtes = das gewöhnliche Bewußtsein" (X, 245). „Wir daher, mit unserem unmittelbaren Sehen, seinem ganzen Inhalte nach, sind die Urerscheinung des unzugänglichen Lichtes in seinem Ureffekte" (ebd.). Das menschliche Bewußtsein ist also das „Dasein des Lichtes", das „Dasein des Seins", d. h. der Ort, an dem das lichthafte Sein als Licht „da" ist — ein Begriff des Daseins, der in ganz überraschender Weise Heideggers Begriff des Daseins vorwegnimmt, wonach Dasein das gelichtete „Da des Seins" ist.

Diese Unterscheidung zwischen Sein und Dasein wird nun in der „Anweisung zum seligen Leben" weiter ausgeführt. Das „Sein" ist das absolute Sein: „Das eigentliche und wahre Sein wird nicht, entsteht nicht, geht nicht hervor aus dem Nichtsein" (V, 438). „Innerhalb dieses Seins kann nichts Neues werden, nichts anders sich gestalten, noch wandeln und wechseln; sondern, wie es ist, ist es von aller Ewigkeit her und bleibt es unveränderlich in alle Ewigkeit" (ebd.). Das „Dasein" hingegen ist „die Äußerung und Offenbarung dieses Seins" (ebd.), es ist „das Bewußtsein oder die Vorstellung des Seins" (V, 440). „Das Bewußtsein des Seins, das Ist zu dem Sein — ist unmittelbar das Dasein" (V, 441), ja es ist „die einzig mögliche Form und Weise des Daseins des Seins" (ebd.). Nun muß aber das Dasein sich selbst vom absoluten Sein unterscheiden, sich ihm entgegensetzen, „das Dasein muß sich selber als bloßes Dasein fassen, erkennen und bilden, und muß, sich selber gegenüber, ein absolutes Sein setzen und bilden, dessen bloßes Dasein eben es selbst sei ..., was eben den Charakter des bloßen Bildes, der Vorstellung oder des Bewußtseins des Seins gibt" (ebd.). „Und so leuchtet es denn ... ein, daß das — Dasein des Seins — notwendig ein — Selbstbewußtsein seiner (des Daseins) selbst, als bloßen Bildes, von dem absolut in sich selber seienden Sein, sein — müsse, und gar nichts anderes sein könne" (V, 442). Wir sind also das Dasein des Seins, indem wir im Wissen um das Sein (das wir nicht selber sind) Bild und Vorstellung des Seins sind und uns zugleich im Selbstbewußtsein als bloßes Dasein des Seins, als bloßes Bild, als bloße Vorstellung des Seins vom absoluten Sein abheben und uns ihm entgegensetzen.

Nun vermag aber das Dasein das absolute Sein nicht zu begreifen, sondern nur im Bilde zu erfassen, so daß im Bewußtsein das göttliche Sein eine „Verwandlung" erfährt (V, 454): Durch den Begriff wird das „göttliche Leben" verwandelt in ein „stehendes und vorhandenes Sein" (ebd.). Aber „jenes stehende Vorhandensein ist der Charakter desjenigen, was wir die Welt nennen; der Begriff daher ist der eigentliche Weltschöpfer, vermittelst der aus seinem

innern Charakter erfolgenden Verwandlung des göttlichen Lebens in ein stehendes Sein, und nur für den Begriff und im Begriffe ist eine Welt, als die notwendige Erscheinung des Lebens im Begriffe; jenseits des Begriffes aber, d. h. wahrhaftig und an sich, ist nichts und wird in alle Ewigkeit nichts, denn der lebendige Gott in seiner Lebendigkeit" (ebd.). Insofern also bleibt der subjektive Idealismus bei Fichte bis zuletzt vollgültig bestehen: Die Welt ist bloße Vorstellung im Bewußtsein, sie ist nicht an sich, sie ist nur für mich. Das göttliche Sein und Leben, dessen Dasein wir sind, kann von uns nicht in sich selbst begriffen werden, es kann nur im Bild und im Begriff vorgestellt werden als „stehendes und totes Sein" einer vorhandenen Welt — sie ist uns das Bild des göttlichen Seins. So ist der Begriff, da er scheitert am unendlichen Leben Gottes, Ursprung und Schöpfer der Welt — eine andere Schöpfung gibt es für Fichte nicht. Eine Schöpfungslehre ist „der absolute Grundirrtum aller falschen Metaphysik und Religionslehre" und „das Ableugnen einer solchen Schöpfung ... das erste Kriterium der Wahrheit dieser Religionslehre" (V, 479). Denn die Welt entsteht und nur im Begriff, sie ist „der erste Gegenstand der absoluten Reflexion" (V, 456), sie muß aber „in dieser Reflexion zerspringen und sich zerspalten also, daß die allgemeine Welt in der Reflexion zu einer bestimmten Gestalt sich gebäre" (V, 456) und uns die konkrete Welt in ihrer Mannigfaltigkeit entsteht.

Wenn wir auch hier wieder nach dem näheren Verhältnis fragen, in dem das endliche Dasein zum unendlichen Sein steht, so stoßen wir von neuem auf Formulierungen, die nicht eindeutig sind, ja einander zu widersprechen scheinen. Zwar betont Fichte, daß wir „in Rücksicht dessen, was wir an uns selbst sind, keineswegs jenes absolute Sein sind" (V, 448), fügt aber sogleich hinzu, daß wir „denn doch in der innersten Wurzel unseres Daseins mit ihm zusammenhängen" (ebd.). „Es ist außer Gott gar nichts wahrhaftig und in der eigentlichen Bedeutung des Wortes da, denn — das Wissen: und dieses Wissen ist das göttliche Dasein selber, schlechthin und unmittelbar, und insofern wir das Wissen sind, sind wir selber in unserer tiefsten Wurzel das göttliche Dasein" (ebd.). „Das reale Leben des Wissens ist daher, in seiner Wurzel, das innere Sein und Wesen des Absoluten selber, und nichts anderes; und es ist zwischen dem Absoluten oder Gott und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel, gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig ineinander auf" (V, 444).

Es ist kein Zweifel, daß in diesen und vielen anderen Formulierungen Fichtes die Immanenz Gottes in uns so scharf hervorgehoben wird, daß darüber jede Transzendenz verloren zu gehen scheint und ein stark pantheistischer Zug seines Denkens durchaus bestehen bleibt. Allerdings muß bei Fichte immer beachtet werden, daß die „Selbständigkeit und Freiheit" des Daseins, also des endlichen Geistwesens, nie in Frage gestellt ist, da es ja wesenhaft als Subjekt freien sittlichen Handelns bestimmt wird; insofern kann denn auch von einem völligen Aufgehen in Gott keine Rede

sein. „Der Grund der Selbständigkeit und Freiheit des Bewußtseins liegt freilich in Gott; aber eben darum und deswegen, weil er in Gott liegt, ist die Selbständigkeit und Freiheit wirklich da, und keineswegs ein leerer Schein. Durch sein eigenes — Dasein, und zufolge des inneren Wesens desselben, stößt Gott zum Teil, d. h. inwiefern es Selbstbewußtsein wird, sein Dasein aus von sich, und stellt es hin wahrhaftig selbständig und frei" (V, 455). Darum kann Fichte auch sagen: „Das Dasein erfasset sich mit eigener und selbständiger Kraft" (ebd.). Denn „es erfasset sich selber ... im Bilde, und mit einem dasselbe vom Sein unterscheidenden Charakter. Dies tut es nun schlechthin durch und von sich selbst, und durch seine eigene Kraft" (ebd.). So ist hier doch wieder der Unterschied zwischen Sein und Dasein, zwischen Gott und endlichem Geist sehr deutlich ausgesprochen. Die entscheidende Abgrenzung Fichtes gegen den Pantheismus Spinozas liegt gerade in der Freiheit: Wenn das Erkennen und Wollen des endlichen Geistes, wie Fichte mehrmals hervorhebt, schlechthin „aus eigener Kraft" gesetzte Handlungen der „Selbständigkeit und Freiheit" sind, kann von einer seinsmäßigen Einheit Gottes und des Menschen — in eigentlich pantheistischem Sinne — keine Rede mehr sein.

Überdies ist zu beachten, daß dort, wo die Einheit am schärfsten betont wird, meist beigefügt wird, daß wir in der „innersten Wurzel" unseres Daseins oder in der „tiefsten Lebenswurzel" mit Gott verbunden sind (vgl. V, 444; 448 u. ö.), und das heißt doch, daß Gott der Grund und Ursprung unseres Daseins und Lebens ist — was durchaus richtig verstanden werden kann. Grund und Ursprung ist Gott für Fichte allerdings nicht als frei schaffender Gott, sondern als notwendig — kraft innerer Wesensnotwendigkeit — ausstrahlender, sich verströmender, das Dasein aus sich heraussetzender Gott. Aber — und dies ist entscheidend — dieser Gott geht nicht auf in seiner Erscheinung im endlichen Dasein, er bleibt vielmehr unendlich überlegen, sosehr, daß das endliche Wesen ihn niemals im Begriffe erreichen und erfassen kann. Wir erkennen ihn nur im Bilde, wir denken ihn nur „negativ" (V, 470) in einem gehaltlosen Schattenbegriff" (ebd.). Zwar „tritt Gott ... in seinem wirklichen, wahren und unmittelbaren Leben in uns ein; ... von diesem unmittelbar göttlichen Leben aber wissen wir nicht" (V, 471). „Wir sehen ihn nicht, sondern nur seine Hülle ... Immer verhüllet die Form uns das Wesen" (ebd.). So bleibt Gott unserem Wissen und Erkennen unendlich überlegen. Und damit zeichnet sich trotz des pantheistischen Zuges in Fichtes Denken, wenn auch nicht mit voller Klarheit, die Transzendenz Gottes ab. Was Fichte über das göttliche Sein sagt, ist im Letzten nicht pantheistisch, sondern — christlich gemeint.

Dennoch bleibt die Frage, ob es ein persönlicher Gott ist oder, um dieses Wort zu vermeiden, das Fichte niemals von Gott auszusagen wagte, ob es ein bewußter, wissender und wollender Gott ist. Immer wieder sagt Fichte, daß wir das Dasein Gottes sind und daß dieses Dasein das Wissen und Bewußtsein Gottes selbst ist.

Gott setzt im Wissen seine Erscheinung im Dasein von sich ab. Gewinnt also Gott erst in uns Wissen und Bewußtsein? Ist er vorgängig in sich selbst ein unbewußtes und unpersönliches Absolutum? Wenn Fichte, wie wir gesehen haben, in der „Bestimmung des Menschen" zum lebendig wissenden, wollenden und wirkenden Gott durchgedrungen war, so scheint es fast, als wäre diese Einsicht in allen nachfolgenden Schriften wieder preisgegeben und bliebe nun auch in der „Anweisung zum seligen Leben" endgültig verschüttet. Fichte sagt nichts über ein bewußtes Leben Gottes in sich selbst. Und die oft wiederholte Aussage, daß wir selbst Gottes Dasein, also sein Wissen und Bewußtsein sind, das Gott als selbständig und frei aus sich heraussetzt, scheint keinen Platz offen zu lassen für ein ursprüngliches und vorgängiges Selbstbewußtsein Gottes[21].

Trotzdem erscheint bei Fichte Gott als die Liebe. Und dies führt uns vielleicht einen Schritt weiter. Wenn auch der denkende Verstand nicht einzudringen vermag in Gottes unzugängliches Licht, so erfahren wir in religiöser Hingabe und Liebe in Wahrheit „die Unendlichkeit dieses göttlichen Lebens" (V, 471). „Erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden" (ebd.), „erhebe dich selber zu ihm, und du findest ihn in deiner Brust" (V, 472). So ist das eigentlichste und tiefste Verhalten gegen Gott die Liebe, wodurch wir allein einen lebendigen Zugang zu ihm gewinnen. „Das lebendige Leben ist die Liebe, und hat und besitzt, als Liebe, das Geliebte, umfaßt und durchdrungen, verschmolzen und verflossen mit ihm: ewig die Eine und dieselbe Liebe" (V, 543). „Die Liebe daher ist höher denn alle Vernunft, und sie ist die Quelle der Vernunft und die Wurzel der Realität" (V, 541), sie ist die „Quelle aller Gewißheit und aller Wahrheit und aller Realität" (ebd.). Sie ist „das Band des reinen Seins und der Reflexion ... In dieser Liebe ist das Sein und das Dasein, ist Gott und der Mensch Eins, völlig verschmolzen und verflossen ...; des Seins Tragen und Halten seiner selbst in dem Dasein ist die Liebe zu sich, die wir nur nicht als Empfindung zu denken haben, da wir sie überhaupt nicht zu denken haben. Das Eintreten dieses seines sich selbst Haltens neben der Reflexion, d. h. die Empfindung dieses seines sich selbst Haltens, ist unsere Liebe zu ihm; oder, nach der Wahrheit, seine eigene Liebe zu sich selber in der Form der Empfindung; indem wir ihn nicht zu lieben vermögen, sondern nur er selbst es vermag, sich zu lieben in uns" (V, 540).

Daraus ergibt sich, daß es eine „Wechselliebe" (ebd.) ist, eine Liebe „Gottes zu seinem Dasein oder — des Daseins zum reinen

[21] Besonders klar ist das ausgesprochen in der oben angeführten Formulierung, wonach Gott sein eigenes Dasein „zum Teil, d. h. inwiefern es Selbstbewußtsein wird" von sich ausstoße und als „selbständig und frei" hinstelle (vgl. V, 455). Gerade weil und insofern Gottes Dasein Selbstbewußtsein wird, tritt es aus ihm heraus und steht es als Bild Gottes im Wissen ihm gegenüber — wodurch ein ursprünglich innergöttliches Selbstbewußtsein ausgeschlossen erscheint.

Gotte" (V, 541). In dieser Liebe allein werden wir, über den leeren Begriff hinaus, des göttlichen Seins inne, in dieser Liebe besteht das wahre Leben und die wahre Seligkeit. In dieser Liebe aber offenbart sich uns Gott, der selbst die Liebe ist: „Die Liebe ist in Gott ... und die Liebe ist selbst Gott, in ihr ist er und bleibt er ewig, wie er in sich selbst ist" (V, 543). „Insofern daher der Mensch die Liebe ist, — und dies ist er in der Wurzel seines Lebens immer und kann nichts anderes sein, obwohl er die Liebe seiner selbst sein kann; — inwiefern insbesonders er die Liebe Gottes ist, bleibt er immer und ewig das Eine, Wahre, Unvergängliche, so wie Gott selbst, und bleibt Gott selbst; und es ist nicht eine kühne Metapher, sondern es ist buchstäbliche Wahrheit, was ... Johannes sagt: Wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott, und Gott in ihm" (V, 543). Oder, wie es in den „Reden an die deutsche Nation" heißt: „Die sichtbare Erscheinung und Offenbarung Gottes ist die Liebe" (VII, 304).

Wenn Gott so klar als der Ursprung und das Ziel aller Liebe, ja als die Liebe selbst erscheint, drängt sich die Frage auf, ob dieser Gott noch anders denn als persönlich liebender Gott verstanden werden kann. Wie aber für Fichte unser Wissen das Wissen Gottes selbst außer Gott ist, so scheint ebenso hier unsere Liebe die Liebe Gottes selbst außer Gott zu sein. Er ist das Leben des Wissens und des Liebens. In unserem Wissen von ihm weiß er sich selbst und in unserer Liebe zu ihm liebt er sich selbst. Und so verschließt sich wieder der Zugang zu einem persönlich wissenden und liebenden Gott.

Daran ändert nichts, daß Fichte gerade in der „Anweisung zum seligen Leben" — vor allem in der 6. Vorlesung (V, 475—491) — seine Lehre eingehend durch das Johannesevangelium belegt und als lautere christliche Wahrheit ausgibt. Gewiß ist es nicht ein Christentum im Sinne übernatürlichen Offenbarungsglaubens, auch nicht im Sinne eines Glaubens an die Gottheit Christi. Aber Fichte sieht mit Ehrfurcht in Christus eine einzigartige Darstellung der „Einheit des menschlichen Daseins mit dem göttlichen" (V, 483) und darum ist ihm Christus der „eingeborene und erstgeborene Sohn Gottes" (V, 484), während jedoch auch wir zur Verwirklichung dieser Einheit mit Gott berufen sind. Das Christentum, wie Fichte es sieht, scheint ihm nur von Johannes bezeugt: „Nur mit Johannes kann der Philosoph zusammenkommen, denn dieser allein hat Achtung für die Vernunft" (V, 476), während Paulus und seine Partei „halbe Juden geblieben" seien (ebd.). Aber auch bei Johannes unterscheidet Fichte zwischen der historischen und der metaphysischen Bedeutung der Lehre (V, 485), er unterscheidet zwischen dem, was „an sich, absolut und für alle Zeiten gültig" ist, und dem, was „nur für Johannes und des von ihm aufgestellten Jesus Standpunkt, und für ihre Zeit und Ansicht wahr gewesen" (V, 478). Diese Unterscheidung gibt ihm die Freiheit, aus dem Evangelium auszuwählen und auszudeuten, was ihm mit seiner Philosophie übereinzustimmen scheint. Wir haben darauf nicht

näher einzugehen, weil die Frage nach Fichtes Verhältnis zum Christentum einer eigenen Untersuchung bedürfte.

Die letzten Schriften (1808—1813)

Fichtes Religionslehre hat ohne Zweifel in der „Anweisung zum seligen Leben" ihren reifsten und klarsten Ausdruck gefunden. In den weiteren Schriften und Vorlesungen aus den folgenden Jahren bis zum Tod des Philosophen (1814) hält sich dieselbe Grundauffassung durch. Wenn auch weiterhin die Einkleidung und Terminologie wechselt, wenn etwa die Unterscheidung zwischen Sein und Dasein, die in der Religionslehre eine zentrale Stellung hatte, wieder fallen gelassen wird, so vollzieht sich doch sachlich kein tieferer Wandel mehr. Wir brauchen darum auf diese Schriften nicht mehr im einzelnen einzugehen, sondern können uns mit kürzeren Hinweisen begnügen.

Die berühmten „Reden an die deutsche Nation" (1808) haben ebenso wie die Berliner Vorlesungen über die „Bestimmung des Gelehrten" (1811) ihre gedankliche Wurzel in der Religionslehre. Denn die Aufgabe der Erziehung des Volkes muß, wie in der 3. Rede ausgeführt wird, auf Gott hingeordnet sein. „Die Erziehung zur wahren Religion ist ... das letzte Geschäft der neuen Erziehung" (VII, 293). Wahre Religion aber ist „die Religion des Einwohnens unseres Lebens in Gott" (ebd.) und darum „die Ergebung an ein höheres, uns unbekanntes Gesetz, das demütige Verstummen vor Gott, die innige Liebe zu seinem in uns ausgebrochenen Leben" (VII, 300). Dieses göttliche Leben tritt in uns ein als „etwas, das da werden soll" (VII, 304), als „ein werden Sollendes in alle Ewigkeit", das „immerfort bleibet in der Form des fortfließenden Lebens" (ebd.). Leben aber ist Liebe: „Die unmittelbare Erscheinung und Offenbarung Gottes ist die Liebe: erst die Deutung dieser Liebe durch die Erkenntnis setzt ein Sein, und zwar ein solches, das ewig fort nur werden soll, und dieses als die einige wahre Welt" (VII, 304f). Es ist die übersinnliche Welt der sittlichen Ordnung. „Dagegen ist die zweite gegebene und von uns als vorhanden vorgefundene Welt nur der Schatten und Schemen" (VII, 305), sie ist die Deutung der Liebe durch die Erkenntnis, hineinübersetzt in „eine feste Gestalt und einen sichtbaren Leib" (ebd.) als „Bedingung der Anschaulichkeit der für sich selbst unsichtbaren höheren Welt" (ebd.). Jedoch geht die Liebe, da sie nach dem Unendlichen strebt, über jede feste bildhafte Gestaltung hinaus, „fortgetrieben zu neuer Gestaltung" (ebd.) einer „neuen Ordnung der Dinge" (ebd.), einer „neuen Gestalt" und „neuen Schöpfung" (VII, 306).

Ganz ähnlich heißt es in den Berliner Vorlesungen über die „Bestimmung des Gelehrten" (1811): „Gott allein ist das wahrhaft Übersinnliche" (XI, 151), das Wissen aber ist „Bild Gottes", „Bild des innerlichen Seins und Wesens der Gottheit"

und „wird lediglich durch das Erscheinen Gottes in ihm getragen" (ebd.). Das „zweite Wissen" dagegen, nämlich von der Sinnenwelt außer uns, ist „gar nichts anderes denn das Mittel der Erkennbarkeit der ersten und wahren Welt ... im Gegensatze mit einer anderen, nicht wahren und nicht in der Tat daseienden Welt" (XI, 151f). So ist die Sinnenwelt ein Bild, gleichsam das Bild eines Bildes, in dem das „einzig wahre Bild, das einen Gehalt hat", das „Bild Gottes" (XI, 152), erscheinen soll.

Was hier in Vorträgen zu praktisch erzieherischen Themen nur angedeutet wird, führt Fichte in weiteren wissenschaftlichen Vorlesungen näher aus, ohne jedoch auch hier wesentlich Neues zu bringen. In den „Tatsachen des Bewußtseins" (1810) greift er den Gedanken wieder auf, zu dem er in der WL von 1801 erstmals durchgedrungen war, und der seither immer wiederkehrte: daß das Wissen ein Sein, und zwar das eine göttliche Sein voraussetze. „Das Wissen ist", wie es hier heißt, „nicht ein bloßes Wissen von sich selbst, wodurch es in sich selbst zerginge und zu nichts würde, ohne alle Dauer und Anhalt" (II, 685) — eine Formulierung, die sich deutlich den Aussagen des früheren Fichte entgegensetzt; sondern das Wissen ist „ein Wissen von einem Sein, nämlich von dem Einen Sein, das da wahrhaftig ist, von Gott; keineswegs aber von einem Sein außer Gott, dergleichen außer dem Sein des Wissens selbst oder der Anschauung Gottes durchaus nicht möglich ist" (ebd.). Das einzige also „außer Gott" ist das Wissen und das Wissen ist wesentlich Wissen um Gott. „Nun kommt dieser einzig mögliche Gegenstand des Wissens im wirklichen Wissen niemals rein vor, sondern immer gebrochen an insgesamt notwendige und in ihrer Notwendigkeit nachzuweisende Formen des Wissens. Die Nachweisung dieser Formen ist eben die Philosophie oder die Wissenschaftslehre" (ebd.). Das Wissen um Gott wird also gleichsam — wie Fichte schon früher gelehrt hatte — gebrochen und daraus entspringt uns die Welt als das Bild Gottes oder genauer: als Bild von jenem Bilde, welches das Wissen selbst ist.

Diese zentralen Gedanken der Metaphysik des späteren Fichte werden in der knappen, aber aufschlußreichen „Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse" von 1810 weiter ausgeführt; sie ist für unsere Frage von besonderer Bedeutung. Auch hier wieder betont Fichte, daß es nur das eine Sein gebe, das „schlechthin durch sich selbst" ist (II, 696), nämlich Gott. Das göttliche Sein kann „nicht in sich selbst sich verändern und bestimmen, und zu einem anderen Sein machen; denn durch sein Sein ist alles sein Sein und alles mögliche Sein gegeben, und es kann weder in ihm noch außer ihm ein neues Sein entstehen" (ebd.). Soll aber Wissen sein und nicht Gott sein, so kann es „doch nur Gott selbst sein, aber außer ihm selber; Gottes Sein außer seinem Sein; seine Äußerung, in der er ganz sei, wie er ist, und doch in ihm selbst auch ganz bleibe, wie er ist. Aber eine solche Äußerung ist ein Bild oder Schema" (ebd.).

Fichte ringt hier wieder mit dem Problem — es ist ein Grundproblem des ganzen deutschen Idealismus —, wie etwas „außer Gott" sein könne, da doch nichts außer Gott, sondern alles in Gott ist; wie Gott etwas aus sich heraussetzen könne, ohne aus sich herauszugehen; wie es also außer Gott noch ein Sein geben könne, da doch Gott das Sein selbst und darum alles Sein ist. Und die Antwort, die Fichte hier wieder entsprechend seinen Schriften der letzten Jahre, aber mit größerer begrifflicher Klarheit und Schärfe gibt, ist diese: Sein außer Gott kann nur das Wissen Gottes als Bild oder Schema Gottes sein, denn das Wesen des Bildes ist Äußerung, Ausdruck, ohne daß sich das Urbild im Abbild verliert, jedoch so, daß das Abbild nur vom Urbild her sein Wesen Bild zu sein, besitzt, daß also das Abbild wesenhaft Sein des Urbildes außer sich ist. Dieses Bild oder Schema ist aber für Fichte nicht als „Wirkung Gottes", sondern als „unmittelbare Folge seines Seins" (ebd.), als notwendige Ausstrahlung Gottes verstanden. Wenn aber das Wissen und nur das Wissen Bild Gottes ist, so ist das Wissen auch das einzige, was „außer Gott" sein kann: „Gottes Sein außer seinem Sein" (ebd.).

Schon seit der „Bestimmung des Menschen" läßt sich verfolgen, wie der bloße Bildcharakter des Wissens im Denken Fichtes immer deutlicher hervortritt und eine immer zentralere Stellung gewinnt. Dort, in der „Bestimmung des Menschen", hatte sich ihm alles Wissen aufgelöst in bloße Bilder und Träume ohne Sein, ohne Realität. Alles Wissen schien vernichtet. Aber schon in der WL von 1801 war er zur Erkenntnis durchgedrungen, daß das Wissen — gerade als Bild — Sein voraussetze und daß unser Wissen als absolutes Wissen das absolute Sein voraussetze: Gott. Dort allerdings dringt Fichte darüber hinaus zu einem noch tieferen und metaphysisch ursprünglicheren Begriff des Wissens durch, wenn er es als „für sich und in sich Sein" (II, 19), als „absolutes sich selbst in sich selbst Durchdringen" (ebd.) bestimmt und darin „das eigentliche innere Wesen des Wissens" (II, 20) sieht: in der Identität geistigen Selbstbesitzes. Und dies bedeutet bei Fichte das sich Durchdringen von Sein und Freiheit. Dieser Gedanke jedoch, der in seiner Gotteslehre metaphysisch weiterzuführen imstande wäre, wird immer wieder durchkreuzt und später ganz überdeckt von dem anderen Gedanken: Wissen ist nur Bild, nur äußere Abbildung, die Gott aus sich heraussetzt in einzelnen „Konzentrationspunkten" (vgl. II, 115) seines Wissens um sich selbst. So ist nun auch hier in der WL von 1810 das Wissen als Bild Gottes das einzige, was außer Gott ist; es ist das, was sich außer Gott im Vollzug absoluter Freiheit als Ich setzt, was sich demnach als das Wissen Gottes selbst im Ich dem Sein Gottes entgegensetzt und notwendig sich spaltet und zerfällt „in eine Welt von Ichen" (II, 703).

Daß dieser Bildbegriff des Wissens der äußeren Gegenstandserkenntnis entnommen ist, aber ein ursprünglicheres Wissen voraussetzt, in dem sich Wissen und Gewußtes nicht mehr wie Abbild

und Urbild gegenüberstehen, sondern in der Identität des Geistes zusammenfallen, dies kommt hier nicht mehr zur Geltung. Dies ist um so erstaunlicher, als damit eigentlich das tiefste Grundanliegen des Fichteschen Idealismus preisgegeben wird. Von Anfang an hatte doch Fichte das Sein der dogmatischen Metaphysik und das Ding an sich bei Kant in aller Schärfe abgelehnt, nämlich ein vom Wissen unabhängiges und ihm vorgängiges Sein. Wenn es auch eine wichtige, darüber hinausführende Einsicht war, daß unser Wissen Sein und zwar Gottes Sein voraussetze, so fällt Fichte damit eigentlich wieder — ohne es selbst zu wollen — in den Seinsbegriff der dogmatischen Metaphysik zurück. Denn dieses vorausgesetzte Sein ist für ihn, sofern es Sein ist, gerade nicht Wissen, sondern hat sein Wissen als bloßes Abbild seiner selbst „außer sich". Und wenn dieses Sein auch als lebendiges Sein, als Lebensquell des Wissens und der Liebe gefaßt wird, so ist es doch als Sein nicht Wissen, sondern das „Nichtsein des Wissens" (II, 63). Weil überdies das Wissen um jenes göttliche Sein sich in einzelnen endlichen Geisteswesen zu vollziehen hat, die Gott nie zu begreifen vermögen, sondern sich eine gegenständliche Sinnenwelt als Abbild Gottes entwerfen, wird das Sein niemals durch das Wissen eingeholt, es kommt niemals zu einem restlosen Durchdrungenwerden des Seins durch das Wissen, es wird niemals eine vollendete Einheit von Sein und Wissen erreicht, sondern das Wissen (und die Liebe) bleibt — entsprechend der WL von 1794 — in einem „unendlichen Streben", das in Ewigkeit nicht ans Ziel kommt. Sein und Wissen sind auseinandergefallen und kommen nicht mehr zur Einigung, weil der absolute Einheitspunkt fehlt, nämlich Gott, der nicht nur absolutes Sein, sondern auch absolutes Wissen ist in der Ureinheit von Sein und Wissen im absoluten Geist.

Ohne noch auf die restlichen Schriften Fichtes einzugehen — etwa das „System der Sittenlehre" von 1812, worin die Lehre von Gott und vom Wissen als dem „Bild Gottes" (XI, 4ff) als Grundlage der Ethik erscheint, oder die sogenannte „Staatslehre[22]" von 1813, worin Fichte unter dem Titel „Neue Welt" (IV, 521 bis 600) eingehend vom Christentum und der christlichen Weltordnung spricht, und darin seine Stellung zum Christentum deutlich macht —, können wir, da diese Schriften in unserer Frage sachlich nicht mehr weiterführen, die Ergebnisse der Untersuchung zu sammeln versuchen.

Zusammenfassung

An erster Stelle drängt sich hier die Frage nach Fichtes geistiger Entwicklung auf: Wie verhält sich seine späte Gotteslehre zur WL der Frühzeit? Wächst sie aus dieser organisch hervor oder vollzieht sich ein scharfer Bruch, eine völlige Wendung in Fichtes Denken?

[22] Der Titel „Staatslehre" ist nicht sehr treffend; er stammt nicht von Fichte,

Jedenfalls stellt sich Fichtes Lehre seit dem Atheismusstreit in einer neuen Form und Einkleidung dar, die dem streng rationalen System der WL fremd war, jetzt aber — besonders in den populären Schriften — eine lebendige sittlich-religiöse Gesinnung als den tragenden Hintergrund seines Denkens erkennen läßt. Aus der Wissenschaft wird Lebenslehre und Religionslehre, der die Form erzieherischer Vorträge wesensgemäßer ist als die Form wissenschaftlicher Vorlesungen. Es gelingt Fichte kaum mehr, jedenfalls nicht mit der spekulativen Kraft der Frühzeit, seine neue Lehre in wissenschaftlicher Gestalt zum entsprechenden Ausdruck zu bringen.

Die Frage, die wir stellen, betrifft aber nicht nur die Form, sondern den Inhalt. Hat sich auch im philosophischen Lehrgehalt selbst — jenseits der neuen Darstellungsform — Wesentliches gewandelt? In der Beantwortung dieser Frage wird man sicher beide Extreme zu meiden haben: Es ist weder ein völliger Bruch, der alles Bisherige preisgäbe und etwas gänzlich Neues an seine Stelle setzte; denn ohne Zweifel werden entscheidende Grundanliegen und -ansätze der frühen WL bis ans Ende festgehalten. Noch ist es eine glatte Einheit, die das Alte mit dem Neuen verbände, die ohne tieferen Wandel von der Ich-Philosophie des Anfangs zur Metaphysik der Spätzeit hinüberführte. Wohl aber ist es eine Entwicklung, in der sich Fichte — auf dem Boden des bisher Gültigen, zum Teil auch durch Überwindung und Berichtigung des Früheren — neuen Dimensionen öffnet. Die Frage ist aber, ob und wie weit schon in der frühen WL diese neuen Dimensionen wenigstens grundsätzlich offen sind, so daß die spätere Lehre eine organische Entfaltung des früher schon Gemeinten und Angelegten bildet, oder ob sich ein Durchbruch in neue Dimensionen vollzieht, der das alte System in seiner Geschlossenheit sprengt.

Fürs erste ist darauf zu erwidern, daß die WL in den Grundlinien des Systementwurfs von 1794 auch innerhalb der Spätlehre Fichtes ihre Gültigkeit behält. Insofern kann Fichte die Einheit seiner Philosophie betonen. Aber diese WL erhält einen neuen und vertieften Hintergrund. Während sie früher als strenge Ich-Philosophie entworfen war, wird sie nun eingebaut in eine Metaphysik des absoluten Seins. Früher war der absolute Zentralpunkt des Systems das Ich, das sich selbst setzt, das nicht überstiegen werden kann, in dem und aus dem alles begriffen werden muß. Später jedoch wird dieses Ich überstiegen und vom absoluten Sein her begriffen, d. h. das in Freiheit sich selbst setzende Wissen des

---

sondern scheint erst in der Veröffentlichung dieser Vorlesungen aus Fichtes Nachlaß (1820) auf, wo der Titel heißt: „Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche". Die Vorlesungen Fichtes waren jedoch von ihm selbst angekündigt unter dem Titel: „Vorträge verschiedenen Inhalts aus der angewendeten Philosophie". Fr. Medicus greift in seiner Ausgabe diesen ursprünglichen und treffenderen Titel wieder auf. Vgl. Medicus, Fichtes WW VI, 417.

Ich wird als Bild und Ausdruck, als Äußerung Gottes begriffen, als bedingt durch das ihm absolut überlegene und vorgängige Sein Gottes.

Davon war in der frühen WL niemals die Rede. Das Absolute war das Ich, allerdings nicht das empirische und individuelle Ich, sondern das absolute Ich, ein Absolutes also, das sich als Ichheit schlechthin setzt. Und hier liegt ohne Zweifel in der WL die Spannung einer Unklarheit und Unausgeglichenheit, die zur weiteren Entfaltung drängt: Ist das sich selbst setzende Ich nur der absolute Reflexionspunkt unseres Wissens und Bewußtseins, da doch nach Fichtes oft wiederholter Beteuerung das Bewußtsein nicht überstiegen werden kann, auch nicht auf eine vorgängige Bedingung seiner selbst hin? Oder ist es dennoch eine dem Bewußtseinsvollzug vorausliegende Bedingung desselben, die weder in das empirische Bewußtsein eingeht, noch auch durch Reflexion einholbar ist — gemäß der Aussage Fichtes, daß das absolute Ich nicht in die Erfahrung, überhaupt nicht in das Bewußtsein falle? Wenn es aber so ist, wird dann nicht schon dadurch das Prinzip der Bewußtseinsimmanenz in seiner Strenge durchbrochen und doch wieder eine unbedingte Bedingung des Bewußtseins angesetzt, die als solche nicht durch das Bewußtsein bedingt oder gesetzt, sondern ihm unbedingt vorgängig ist? Aber wird dann nicht schon im absoluten Ich ein dem Bewußtsein überlegenes Absolutum als Bedingung des Bewußtseins — in der Sprache der Spätwerke: ein absolutes Sein — vorausgesetzt, wenn auch entgegen den Prinzipien des frühen Fichte? Sicher liegen schon in der WL von 1794 (noch mehr, wenn man die „Neue Darstellung" mit ihren Einleitungen von 1797 hinzunimmt[23]) widerstrebende Tendenzen vor, die nicht

[23] Zu Beginn der WL von 1794 wird in aller Deutlichkeit die Gleichsetzung Ich = Bewußtsein ausgesprochen: „Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewußt ist" (I, 97). In der „Neuen Darstellung" von 1797 wird ebenso deutlich dieses Bewußtsein als Bedingung jedes möglichen Denkinhaltes angesetzt; ich kann nichts denken, ohne daß das Gedachte dadurch als durch das Bewußtsein bedingt, von ihm gesetzt gedacht wird — auch nicht das eigene Ich als eine dem Bewußtsein vorgängige Größe. Wenn alles, „dessen ihr euch bewußt seid, durch das ... Selbstbewußtsein bedingt wird, so könnt ihr nicht hinwiederum ein Bestimmtes, dessen ihr euch bewußt seid, die von allem Anschauen und Denken unabhängig sein sollende Existenz des Ich, jenes Selbstbewußtsein bedingen lassen" (I, 529; vgl. I, 462; 459 u. ö.). Anderseits wird in offenkundigem Widerspruch dazu gesagt, der Grundakt der Selbstsetzung des Ich sei noch „kein Begreifen", sondern „eine bloße Anschauung. Es ist sonach auch kein Bewußtsein, nicht einmal ein Selbstbewußtsein" (I, 459) — also doch wieder eine dem Bewußtsein vorgängige Bedingung. „Das Ich wird durch den beschriebenen Akt bloß in die Möglichkeit des Selbstbewußtseins ... versetzt; aber es entsteht noch kein wirkliches Bewußtsein" (ebd.). Und an einer anderen Stelle: „Du mußt deinem gegenwärtigen, zum deutlichen Bewußtsein erhobenen Selbstsetzen ein anderes solches Setzen, als ohne deutliches Bewußtsein geschehen, vorausdenken, worauf das gegenwärtige sich beziehe und dadurch bedingt sei" (I, 525). Aus dem Widerstreit dieser kaum vereinbaren Texte zeigt sich, wie wenig sich Fichte darüber klar war, ob und wieweit man eine Bedingung des Bewußtseins voraussetzen könne. Und es zeigt sich, daß er einerseits am Prinzip der Immanenz festhalten will (alles ist bedingt durch das Bewußtsein), anderseits selbst dieses Prinzip nicht streng durchhalten kann, sondern Zugeständnisse machen muß (das Bewußtsein muß eine Bedingung seiner selbst voraussetzen).

zur vollen Einheit und Klarheit kommen. Wie man sie deutet und bewertet, welcher dieser Tendenzen man im Denken Fichtes den Vorrang einräumen will, davon hängt auch ab, ob und wie weit man in seinem Frühsystem schon die Anlage des Spätsystems erkennen mag. Uns aber genügt es festzustellen, daß im Sinne der einen Gedankenreihe, sosehr sie auch im Widerstreit mit einer anderen, nicht minder gewichtigen Gedankenreihe steht, schon entscheidende Ansätze für die Gotteslehre der Spätzeit vorliegen.

Vom späteren Fichte wird aber vor allem die eine der angelegten Gedankenlinien weiterverfolgt, jene nämlich, die auf eine im Wissen vorauszusetzende Bedingung des Wissens abzielt. Dieses Unbedingte nennt er nun seit dem Atheismusstreit „Gott" und seit der WL von 1801 „absolutes Sein" oder schlechthin „das Sein". Es wäre zu billig, wollte man darin nur einen Wechsel der Terminologie — gegenüber dem „absoluten Ich" der Frühzeit — sehen. Zu oft und zu deutlich hatte Fichte ausgesprochen, was er unter „Sein" versteht, nämlich das Sein einer dogmatischen Metaphysik des Dinges an sich, also ein Sein jenseits des Wissens und unabhängig vom Wissen. Und zu scharf hatte er früher seine Ablehnung eines solchen Seinsbegriffs, ja seine Verachtung für ein solch „unkritisches" Seinsdenken kundgetan. Wir dürfen nicht annehmen, daß er jetzt selbst nicht nur unkritisch, sondern gedankenlos diesen Seinsbegriff aufgreift, ihn einem anderen, seinem Denken nicht nur fremden, sondern widersprechenden System entnimmt und ihn ausgehölt, jedes bestimmten Sinnes beraubt übernimmt. Nein, Fichte meint etwas ganz Bestimmtes, wenn er vom „Sein" spricht. Und zwar genau das, was er früher gegenüber dem Dogmatismus abgelehnt hatte: ein vom Wissen unabhängiges, ihm vorgängiges und jenseitiges Sein, ein Sein vor dem Wissen und außer dem Wissen als notwendige Bedingung des Wissens. Und darin liegt deutlich genug eine Absage Fichtes an viele seiner früheren Aussagen, wonach Sein nur als Inhalt und Setzung des Bewußtseins erschien.

Dennoch unterscheidet sich Fichtes neue Seinslehre — die er einmal sogar in Anlehnung an die traditionell „dogmatische" Philosophie als „Metaphysik und Ontologie" bezeichnet — in einer Hinsicht sehr wesentlich vom Dogmatismus: daß Fichte dieses Sein nicht als gegenständliches Sein, sondern als transzendental-apriorisches Sein, als ein Sein — um mit Hegel zu sprechen — „im Rücken des Bewußtseins" versteht. Das Sein ist Bedingung des Bewußtseins nicht als ein dinghafter, auf mich einwirkender Gegenstand — so ist und bleibt Bewußtsein niemals zu erklären; sondern es ist Bedingung des Bewußtseins als dasjenige Prius, das Bewußtsein als solches ermöglicht und setzt. Dies aber ist für Fichte gerade als Bedingung des Bewußtseins selbst nicht Bewußtsein, als Bedingung des Wissens selbst nicht Wissen — sondern Sein. Daß Fichte damit einerseits mit vollem Recht unserem Wissen das Sein als Bedingung voraussetzt, anderseits aber nicht einen absoluten Einheitspunkt von Sein und Wissen erreicht, in dem

absoluten Sein zugleich absolutes Wissen ist in dem Selbstbesitz des absoluten Geistes, darauf haben wir schon hingewiesen. Und damit bleibt Fichtes absolutes Sein doch wieder ein Sein schlechthin außer dem Wissen, ein Sein, dem das Wissen als Anderes und Äußeres, nämlich als Abbild des Seins, gegenübersteht. So aber fällt Fichte nun doch wieder in einen, von ihm früher so scharf abgelehnten dogmatischen Seinsbegriff zurück — in seltsamer Preisgabe der echtesten Anliegen seines frühen Denkens.

Damit stehen wir schon mitten in einer weiteren und letzten Frage, die wir noch zusammenfassend zu beantworten haben: die Frage, ob der Gottesbegriff des späteren Fichte den wahren Gott des christlichen Glaubens und Denkens erreicht. Es ist kein Zweifel, daß — seit etwa 1800 — Fichtes Absicht dahin geht. Er will Christ sein und meint seine Gotteslehre in voller Übereinstimmung mit dem Christentum, wie er mehrmals betont. Die Frage ist jedoch, ob dieses Wollen auch ans Ziel kommt, und ob diese Übereinstimmung in der Tat besteht. Jedenfalls ist Fichtes Gott das „absolute Sein" im Vollsinn dieses Wortes, die unbedingte, ursprüngliche und unbeschränkte Fülle aller Wirklichkeit, der Ursprung und die Lebensquelle alles Seins außer Gott. Fragwürdig bleibt es aber bis ans Ende, ob dieses absolute Sein auch als persönlicher und transzendenter Gott gedacht wird.

Wir haben gesehen: Der erste Durchbruch zum lebendigen Gott geschah in der „Bestimmung des Menschen" (1800), und hier erscheint Gott in aller Klarheit als ein wissender, wollender, wirkender und in Güte lenkender Gott, dem wir uns in Vertrauen und Hingabe ausliefern sollen. Es ist ohne Zweifel, wie diese Attribute zeigen, der persönliche Gott des Christentums, wenn Fichte es auch niemals wagt, den Begriff der Persönlichkeit auf Gott anzuwenden. Aber dieser tiefe Durchbruch zu Gott geschah nicht im Raume des Wissens, sondern des Glaubens, und zwar nicht eines christlichen übernatürlichen Glaubens, sondern des praktisch sittlichen Glaubens im Sinne Kants. Wenn Fichte nun, wie wir weiter gesehen haben, in der Folgezeit bestrebt ist, diesen Glauben im Wissen einzuholen und aufzuheben, so dringt er doch nie mehr so weit vor wie in diesem ersten Aufbruch religiöser Gotterfahrung — auch nicht in der „Anweisung zum seligen Leben" (1806). Seit der WL von 1801 tritt immer deutlicher und immer wiederkehrend der Gedanke hervor, daß Gott das Wissen (und die Liebe) aus sich heraussetzt als sein Bild, seine Erscheinung und Ausstrahlung, die sich „außer Gott" gleichsam bricht und spaltet in die Vielheit einzelner endlicher Geistwesen, deren Wissen zwar wesentlich Wissen um Gott, und deren Liebe wesentlich Liebe zu Gott, aber deren Wissen das Wissen Gottes selbst außer Gott, und deren Liebe die Liebe Gottes selbst außer Gott ist. Daraus ergibt sich aber oder scheint sich folgerichtig zu ergeben, daß Gott in sich selbst und unabhängig von uns nicht Wissen und Liebe ist, wenn auch der ewige Lebensquell alles Wissens und aller Liebe. So verschließt sich Fichte dadurch der Zugang zum wahrhaft lebendigen per-

sönlichen Gott, obgleich er darüber auch niemals eine negative Aussage macht — weil er überhaupt keine Aussage macht. Denn das „innere Sein" Gottes bleibt uns ewig im Geheimnis verborgen. Dennoch drängt seine Lehre zu der Folgerung, daß Gott ein persönliches Leben abzusprechen wäre.

Wenn es schon hier schwer ist, aus Fichtes Texten eine eindeutige Antwort herauszulesen, so ist es noch schwerer, eine Antwort zu gewinnen auf die Frage, ob und wie weit Fichte einen wahrhaft transzendenten Gott kennt. Einerseits gibt es „an und für sich" nur das eine, ewige, unwandelbare „absolute Sein" Gottes, das nicht aus sich heraustreten kann; es gibt nichts außer Gott. Und so durchzieht unleugbar ein monistischer Zug das Denken auch des späteren Fichte, wofür die eleatisch-spinozistische Einheit des Seins den bestimmenden Hintergrund bildet. Anderseits aber gibt es dennoch „außer Gott" das Wissen als das Bild Gottes — es ist Gott selbst, insofern er sich in seinem Abbild weiß und in diesem Wissen zum Selbstbewußtsein kommt. Hier wiederum wirkt sich beim späteren Fichte ohne Zweifel Platons Lehre aus, auf die er sich auch gelegentlich beruft: Gott erscheint als die ewige Idee, das Urbild alles Seins und als solches die einzig wahre, an sich seiende Wirklichkeit, der gegenüber alles andere, das unvollkommene und wandelhafte Abbild, in Wahrheit nicht ist — es ist nur, insofern es Abbild ist, es ist nur von einem anderen her und auf einen anderen zu, die äußerliche Abschattung jener einzigen göttlichen Wirklichkeit.

Dennoch ist bei Fichte dieses Bild Gottes durchaus „selbständig und frei", es handelt aus eigener „innerer Kraft", aus eigenem und freiem sittlichem Wollen, es ist — ebenso wie in der WL des Anfangs — bis zuletzt gedacht als sittliche Persönlichkeit. Und dies ist ein Element, das sicher die Starre der Alleinheit Spinozas sprengt und echter Freiheit des Menschen Raum gewährt. Aber ist diese Freiheit nicht doch wieder in Frage gestellt? Sie gründet ja nicht in der Freiheit Gottes, sondern in der Notwendigkeit seines Wesens. Denn es gibt für Fichte, weil Gott im letzten kein persönlicher Gott ist, auch keine freie Schöpfung, es gibt überhaupt kein Wirken Gottes nach außen, es gibt nur eine notwendige Folge, die mit dem Wesen Gottes mitgesetzt ist — wieder hört man Spinoza durch. Und wieder scheint jede Freiheit und Selbständigkeit eines Seins außer Gott aufgehoben und hineingenommen in die absolute Notwendigkeit des einen absoluten Seins selbst. Wir müssen darum bei dem Widerstreit der Motive und Tendenzen in Fichtes Gotteslehre auch unsere Antwort in Schwebe lassen, können sie aber zusammenfassen in dem Wort, worin Fichte selbst in der WL von 1810 tiefsinnig und vieldeutig zugleich das Wesen des Endlichen bestimmt als „Gottes Sein außer seinem Sein" (II, 696).

Vielleicht aber verstehen wir Fichte dennoch am tiefsten, wenn wir all den theoretischen und kritischen Fragen, die sich hier stellen und keine volle Antwort erfahren, entgegenhalten, daß es

ihm ja im letzten gar nicht um das Wissen geht, sondern um das Leben und die Liebe in Gott. Der „grübelnde Verstand" (II, 304) erreicht Ihn nie, er vermag Ihn im Wissen nie zu erfassen und zu begreifen, weil alle endlichen Begriffe an Ihm, dem Unendlichen, scheitern. Wahrer und tiefer erfahren wir Ihn in „kindlicher Einfalt" (ebd.) der Hingabe, des Vertrauens und der Liebe; denn „die Liebe ist höher denn alle Vernunft" (V, 541).

PETRUS CANISIUS UND PAULUS HOFFAEUS

Von Burkhart Schneider S. J., Rom

Die beiden Männer, deren Namen als Überschrift dieses Beitrags gewählt wurden, sind für die Anfangsgeschichte des Jesuitenordens in Süddeutschland und in den angrenzenden Gebieten von entscheidender Bedeutung. Schon ein Zeitgenosse hat 1572 beide in einem Zug genannt: *visus est a Deo plane delectus Canisius pro Societatis fundatione in his partibus, Reverendus autem Pater Hoffaeus pro eius conservatione et promotione*[1]. Und in dem Nekrolog über Pater Hoffaeus, der in den Jahresbericht des Ingolstädter Kollegs von 1609 aufgenommen ist, wird in Anspielung auf die Vornamen Peter und Paul ein aus dem Brevier bekannter Text auf diese beiden Jesuiten bezogen: *Petrus Apostolus et Paulus doctor gentium, ipsi nos docuerunt legem tuam, Domine;* der anonyme Verfasser des Nachrufs behauptet, dieses Wort sei damals in Bayern gebraucht worden, um die gemeinsame Lebensleistung des Canisius und des Hoffaeus anzuerkennen[2]. Indessen erregte dieser liturgische Exkurs an der Ordenskurie in Rom einiges Mißfallen: der Absatz wurde gestrichen und fehlt daher in der Druckausgabe der Jahresberichte von 1609. Dafür fand aber der beanstandete Satz Eingang in die 1614 erschienene Canisiusbiographie von M. Rader, wo es überdies noch heißt, daß das Wort auf den 1579 verstorbenen Bayernherzog Albrecht V. zurückgehe[3]. Und von da ab findet es sich fast überall, wenn von einem der beiden Jesuiten die Rede ist. Auch wenn die verhältnismäßig späte Zuweisung des Ausspruchs an den Herzog nicht gerade überzeugend klingt, so ist doch das Wort ein deutlicher Ausdruck dafür, wie die jüngeren deutschen Jesuiten zu Anfang des 17. Jahrhunderts Canisius und Hoffaeus und ihr gegenseitiges Verhältnis beurteilten.

Die Gemeinsamkeit des Zieles und der Lebensarbeit wird hier – durchaus mit Recht — betont. Die sachlichen Differenzen und persönlichen Spannungen, an denen es nicht fehlte, bleiben dagegen unberücksichtigt. Indes gehen die späteren Biographen des hl. Petrus Canisius ausführlicher auf dieses Problem ein, zuletzt noch J. Brodrick in dem glänzend geschriebenen Kapitel „Father Peter and Father Paul", wo die von O. Braunsberger in seiner Ausgabe der Canisiusbriefe gesammelten Materialien ziemlich vollständig benützt sind[4]. Jedoch sind bisher einige Momente unberücksichtigt

[1] P. Pisanus aus Hall am 25. 7. 1572: Archivum Romanum S. J. (= ARSJ). Germ. 134/II, f. 336.

[2] ARSJ, Germ. Sup. 66, f. 37; es ist die Antiphon zum Magnificat an dem (jetzt aufgehobenen) Oktavtag von Peter und Paul.

[3] Annuae Litterae S. J. anni 1609 ad Patres et Fratres eiusdem Societatis. Dillingen o. J., 328. Vgl. dazu B. Schneider, Paul Hoffaeus (Dissertation der Päpstl. Universität Gregoriana), Rom 1956, 62 Anm. 10.

[4] J. Brodrick, S. Peter Canisius, London 1939, 712–765 (deutsche Ausgabe in zwei Bänden: Wien 1950, II, 425–504).

geblieben, und die Beurteilung der ganzen Angelegenheit ist fast immer durch eine gewisse Voreingenommenheit gegen Hoffaeus vorbelastet, dem die Hauptschuld an der Entwicklung zugeschrieben wird. Der Einfluß der Kurzbiographie, die B. Duhr im ersten Band seiner Geschichte der deutschen Jesuiten über Hoffaeus gibt, ist dabei nicht zu verkennen[5]. Er wird dort als schroff, übertrieben streng und zu einseitigem Urteil neigend dargestellt; Brodrick meint dazu, daß für Hoffaeus auch das Wort aus der Biographie des hl. Majolus gelte: *exemplo fuerit et terrori*, und er wirft ihm überdies einen merklichen Mangel an charakterlicher Vornehmheit vor[6]. Daß ein solches Bild seiner Persönlichkeit jedoch verzeichnet ist, wird durch die zahlreichen Berichte bewiesen, die über Hoffaeus während seiner fast ununterbrochen durch vier Jahrzehnte andauernden Tätigkeit in wichtigen Stellungen der Ordensorganisation an die römische Zentrale gesandt wurden. Diese in ihrer Unmittelbarkeit und Zeitnähe besonders wertvollen Nachrichten lassen so gut wie übereinstimmend erkennen, daß Hoffaeus nicht bloß überaus tüchtig und angesehen, sondern geradezu beliebt und von seinen Untergebenen hochgeschätzt war. Als Mercurian 1579 Hoffaeus nach fast zwölfjährigem Provinzialat von seinem Amt ablösen will, ersuchen die Provinzkonsultoren dringend den General, keinen Wechsel vorzunehmen[7]. Die Heimatprovinz wählt ihn 1593 zu ihrem Vertreter bei der 5. Generalkongregation und spricht sechs Jahre später noch einmal ihr Vertrauen aus, indem sie den dann 70jährigen Hoffaeus zur Prokuratorenkongregation nach Rom entsendet[8]. Ebenso aufschlußreich ist die lange Reihe von Bemühungen, Hoffaeus als Obern zu bekommen, auch wenn sie keinen praktischen Erfolg hatten. So wurde er schon 1563 als erster Provinzial der neugegründeten Österreichischen Provinz vorgeschlagen[9]. 1574 bemühte man sich um ihn als Visitator der Portugiesischen Provinz, nachdem er im Jahre zuvor bei der 3. Generalkongregation sich um die Beilegung der damals besonders stark aufgetretenen nationalen Spannungen erfolgreich bemüht hatte[10]. 1576 bewerben sich fast gleichzeitig zwei Provinzen um Hoffaeus: die Österreichische Provinz wünscht ihn als Visitator, und er wird als Provinzial der Rheinischen Provinz in Vorschlag

[5] B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge I, Freiburg 1907, 780–798, und schon zuvor in ZkTh 23 (1899) 605–631.

[6] Brodrick 755. 732.

[7] Die Antworten sind teilweise wiedergegeben in B. Petri Canisii Epistulae et Acta (ed. Braunsberger) VII, 824.

[8] Vgl. B. Schneider, Der Konflikt zwischen Claudius Aquaviva und Paul Hoffaeus: Arch. Hist. S. J. 26 (1957) 3–57, besonders 42f; ders., Paul Hoffaeus 56–58.

[9] So der Wiener Rektor Juan de Vitoria: ARSJ, Germ. 168, f. 108.

[10] F. Rodrigues, Historia da Companhia de Jesus na Asistencia de Portugal II, 1, Porto 1938, 309. Über die Spannungen bei der Kongregation von 1573 vgl. A. Astrain, Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España III, Madrid 1909, 5–14; Hoffaeus' Einstellung kommt am deutlichsten in seinem Memorandum zur Nationalitätenfrage zum Ausdruck (ARSJ, Congr. 42, f. 37).

gebracht[11]. Noch einmal wird dieser letzte Plan 1594 im Anschluß an seine Visitation der Rheinischen Provinz erörtert[12]. Es ist als selbstverständlich vorauszusetzen, daß die für solche Vorschläge verantwortlichen Patres Hoffaeus entweder persönlich kannten oder zumindest sich eingehend über ihn informiert hatten. Deshalb geben auch diese nicht durchgeführten Pläne einen Aufschluß darüber, wie die Zeitgenossen Hoffaeus sahen und beurteilten.

Eine genauere Klärung des Verhältnisses zwischen Canisius und Hoffaeus ist nicht bloß für die Lebensgeschichte der beiden Hauptbeteiligten von Bedeutung, sondern kann auch die Frühgeschichte des Jesuitenordens in Deutschland und damit zugleich eine wichtige Phase der Gegenreformation näher erläutern. Denn die sachlichen Meinungsverschiedenheiten, die der Spannung zwischen den beiden Jesuiten zugrunde lagen, namentlich die Frage nach dem Wert wissenschaftlicher Schriftstellerei und der Streit um das Zinsproblem, greifen über das bloß Biographische hinaus. Es zeigen sich hier vielmehr allgemeinere Differenzen innerhalb des katholischen Lagers, deren Beilegung geraume Zeit forderte. Canisius und Hoffaeus sind geradezu die Wortführer der entgegengesetzten Auffassungen. Es ist nun allerdings nicht so, als ob es sich um eine reine theoretische Diskussion zwischen ihnen über diese Probleme gehandelt hätte — dafür standen beide zu sehr in der praktischen Tagesarbeit, die eine rasche Lösung zu erfordern schien. Und deshalb spielt in die Auseinandersetzung auch das Persönliche mit hinein. Beide Seiten, die sachlichen Differenzen wie auch die persönlichen Spannungen, sind daher zu berücksichtigen und voneinander abzuheben, um zu einem einigermaßen gerechten Urteil über die ganze Entwicklung zu kommen.

I.

Canisius traf mit dem etwa zehn Jahre jüngeren Hoffaeus zum erstenmal bei dessen Primiz am Weißen Sonntag, 25. April 1557, in Rom zusammen[1]. Canisius war wenige Tage zuvor dort angekommen, um als Oberer der Oberdeutschen Provinz an der angesagten Generalkongregation des Ordens teilzunehmen, die einen Nachfolger für Ignatius von Loyola als General wählen sollte. Jedoch mußte sie aus politischen Gründen auf das folgende Jahr verschoben werden. Während der ungefähr zwei Monate seines damaligen Aufenthaltes in Rom konnte Canisius den jungen Pater Hoffaeus und seine Fähigkeiten näher kennenlernen, um so mehr, da dieser bereits am 8. Mai jenes Jahres zum „Minister" des

[11] 12. 10. 1576: ARSJ, Germ. 137/II, f. 356 (für Österreich) und 8. 11. 1576 ebd. f. 392 (für Rheinische Provinz).

[12] 3. 9. 1954: ARSJ, Germ. 173, f. 71.

[1] Nachrichten darüber im Tagebuch des Geerarts von Amsterdam: MHSJ. Pol. Compl. II, 595f. Die Begründung für den späteren Ansatz des Geburtsjahres des Hoffaeus (etwa 1530 statt der bisher üblichen Annahme des Jahres 1524 oder 1525) wird in Arch. Hist. S. J. 26 (1957) 54—57 gegeben.

Römischen Kollegs ernannt wurde und als solcher für die äußere Verwaltung dieses großen Hauses zu sorgen hatte[2]. Canisius verhandelte in dieser Zeit mündlich mit dem Generalvikar Laynez und dem Ordenssekretär Polanco, um neue Kräfte für seine Provinz zu bekommen. Besonders bewarb er sich um Hoffaeus, obwohl dieser nach seinem Geburtsort Münster bei Bingen und nach seinen früheren Studien in Emmerich und Köln eigentlich zum Raum der Niederdeutschen Provinz gehörte, und erhielt auch eine entsprechende Zusage[3]. Anfang September 1557 brach die Marschgruppe von Rom auf, nachdem zuvor noch Hoffaeus zum Doktor der Theologie promoviert worden war[4]. In der an Kaiser Ferdinand I. gerichteten Mitteilung schreibt Laynez: „Der Führer der Gruppe ist Dr. Paul Hoffaeus, ein Deutscher, der während mehrerer Jahre im Germanikum und dann im Römischen Kolleg seine Tugend und Begabung wie auch sein Wissen und seine Klugheit unter Beweis gestellt hat. Er ist geeignet als Prediger oder Theologiedozent; trotz seines noch jugendlichen Alters kann er aber auch die Leitung eines Kollegs übernehmen[5]".

Die Erfolge seiner Arbeit als Rektor der Kollegien zu Prag und Wien entsprachen tatsächlich den Erwartungen, die Laynez und der Provinzial Canisius auf ihn gesetzt hatten. Wie bereits erwähnt, wurde Hoffaeus bei der Teilung der übergroßen Oberdeutschen Provinz zum Obern für die neugebildete Österreichische Provinz vorgeschlagen. Dagegen will ihn Canisius für seine nun kleiner gewordene Provinz haben, und er insistiert so sehr auf dieser Forderung, daß Rom ihm eine deutliche Rüge erteilen läßt[6]. Schließlich wird die endgültige Entscheidung doch in diesem Sinne getroffen. Hoffaeus findet sein neues Arbeitsfeld als Rektor in Ingolstadt und dann vom Mai 1564 an in München.

Hier beginnt nun eine erste Spannung, die noch mehr persönlichen Charakter trägt. Zur Oberdeutschen Provinz gehörte der jüngere Stiefbruder des Petrus Canisius, Theoderich, welcher der Vorgänger des Hoffaeus als Rektor des Münchner Kollegs war und dessen Nachfolger in Ingolstadt wurde. Es ist nun leicht verständlich, daß die beiden Brüder Canisius, die sich immer ausgezeichnet verstanden, neben der amtlichen Beziehung von Provinzial und Rektor eines Kollegs auch eine enge persönliche Verbindung auf-

[2] Vgl. das Tagebuch des Geerarts (MHSJ, Pol. Compl. II, 597). Der im 18. Jahrhundert erstellte Ämterkatalog des Römischen Kollegs (Rom, Biblioteca Nazionale Vitt. Emmanuele, Fondo Gesuitico 1666) erwähnt Hoffaeus nicht; die Reihe der „Ministri" beginnt dort erst 1560.

[3] Vgl. Brief des Canisius an Polanco, 7. 7. 1557 (Braunsberger II, 96).

[4] Näheres im Tagebuch des Geerarts (MHSJ, Pol. Compl. II, 605). Wohl aus einer Verwechslung mit Canisius, der 1549 vor seiner Rückreise nach Deutschland in Bologna promoviert hatte, entstand bei Ph. Alegambe, Bibliotheca Scriptorum S. J. (Antwerpen 1643) 364 die falsche Angabe, Hoffaeus habe an der dortigen Universität promoviert, die sich dann auch bei I. Agricola, Historia Provinciae S. J. Germaniae Superioris III (Augsburg 1734) 394 findet.

[5] MHSJ, Mon. Lain. II, 409f.

[6] Polanco an Nadal, 18. 7. 1563: Braunsberger IV, 289.

rechterhielten. Das erregte bald schon ein gewisses Mißfallen bei Hoffaeus, der sich dabei übergangen und zurückgesetzt fühlte. Zu Anfang 1565 findet sich dieser Vorwurf gegen Petrus Canisius zum erstenmal: „come fa assai più conto d'un Rettore che dell altro[7]". Indessen legen die weiteren Ereignisse dieses Jahres vorläufig die Differenzen bei. Petrus Canisius als Provinzial und Hoffaeus als Elektor gehen Ende April nach Rom, um an der 2. Generalkongregation teilzunehmen. Für die Zeit der Abwesenheit wird Theoderich von seinem Stiefbruder zum Vizeprovinzial bestimmt. Während Petrus Canisius noch während des ganzen Septembers in Rom festgehalten wird, tritt Hoffaeus zu Anfang des Monats die Rückreise an. Aber auch nachdem der Provinzial wieder in Deutschland eingetroffen ist, führt Theoderich die Provinzleitung weiter, da sein Bruder im Auftrag des Papstes noch verschiedene Bischöfe aufsuchen muß, um sie zur Annahme der Tridentiner Beschlüsse zu bewegen. Der Vizeprovinzial wird eigens von Rom darauf hingewiesen, sich bei seinem Amt des Rates und der Hilfe des Münchner Rektors zu bedienen[8]. Darauf schlägt jener mit Ausdrücken höchsten Lobes eben Hoffaeus als den geeignetsten Mann für die Leitung der Provinz vor[9]. Dieser hatte indessen schon bei seinem Aufenthalt in Rom mündlich um Enthebung von seinem Amt als Rektor angesucht[10]. Dieser Wunsch war sicher nicht ausschließlich durch die Spannung mit den Brüdern Canisius motiviert, jedoch dürfte diese Situation irgendwie noch mitgespielt haben. Jedenfalls findet sich in einem Schreiben des Hoffaeus Ende 1565, in dem er sein Ansuchen wiederholt, eine etwas scharfe Bemerkung gegen Theoderich. Während Rom dessen Bruder zu einer Stellungsnahme auffordert, berichtet der Vizeprovinzial ausführlich über die Beschwerden von Hoffaeus: *fateor molestum aliquando mihi fuisse quod audierim in faciem mihi dici quod P. Provintialis me fratrem suum nimis tenere diligeret ... ut alium potius quam fratrem germanum optarem mihi Superiorem, ne carnali affectu nos duci suspicari quispiam possit*[11].

Einen Monat später wird ein neuer Punkt erwähnt: Hoffaeus glaube, es würde über ihn negativ nach Rom berichtet und die Vorgesetzten würden ihm kein Vertrauen mehr schenken. Theoderich hält es für angebracht, dem Gesuch um Amtsenthebung zu entsprechen, doch solle Hoffaeus nicht von München versetzt

[7] 24. 1. 1565: ARSJ, Germ. 146, f. 33.

[8] Polanco an Theoderich, 23. 11. 1565: et in alcune cose potrà prevalersene dell'aiuto del D. Paulo Rettore de Monachio (ARSJ, Germ. 106, f. 36v).

[9] Theoderich an Borja, 11. 10. 1565: *P. Paulus Hoffaeus, qui partem oneris ferre mecum posse iudicatur, iis Dei donis praeditus esse videtur, ut et facilius et maiori cum aedificatione totam hanc provinciam suscipere possit. Valet omni authoritate et gratia apud principes viros. Ipsa corporis eius compositio proximos aedificat, ut nihil de morum severitate et gravitate, zelo animarum et praxi in rebus Societatis dicam quae omnia excellens in eo videntur* (ARSJ, Germ. 146, f. 138v).

[10] Das ist einem Brief vom 21. 11. 1565 (ARSJ, Germ. 146, f. 155) zu entnehmen.

[11] Braunsberger V, 832.

werden, da er bei Hofe angesehen und der einzige *theologus* unter den Jesuiten dort sei[12]. Im gleichen Sinn schreibt im Februar 1566 auch Petrus Canisius als Antwort auf die an ihn gerichtete Anfrage[13]. Der General überläßt die endgültige Entscheidung dem die Provinz visitierenden Pater Nadal, der als Grund der Amtsmüdigkeit bei Hoffaeus zu erkennen glaubt: „la offensione principal pare che sia la gubernatione delli Canisii[14]". Anfang Juni 1566 verfügt der Visitator, daß Dominikus Mengin Hoffaeus als Rektor ablösen solle, und verfaßt eine eigene Instruktion für den neuen Hausobern, in der vor allem das Verhältnis zu dem in München bleibenden Amtsvorgänger geregelt wird[15].

Der Konflikt scheint damit beigelegt zu sein. In den Beschwerden des Hoffaeus muß man wohl eine gewisse Überempfindlichkeit sehen, die jedoch, wie die Notiz bei Nadal erkennen läßt, wohl nicht auf bloßer Einbildung beruhte. Da nach der Amtsenthebung die ganze Angelegenheit mit einer einzigen Ausnahme nicht mehr in der Korrespondenz der Hauptbeteiligten berührt wird, zeigt sich aber anderseits, daß es dabei nicht um persönliche Differenzen gegangen war. Es handelte sich wohl um die Frage der Amtsführung, die nach Hoffaeus' Auffassung durch die Brüder Canisius erschwert wurde. Nachdem er aber infolge seiner Amtsenthebung nichts mehr unmittelbar damit zu tun hat, bleibt bei ihm auch keinerlei persönliches Ressentiment zurück. Etwa fünf Jahre später kommt Hoffaeus allerdings noch einmal auf die gleiche Frage zurück. Die Situation ist dann gerade umgekehrt: er selbst ist Provinzial, Theoderich Rektor eines Kollegs, während Petrus kein Amt mehr bekleidet. Aus anderen Gründen schlägt Hoffaeus vor, diesen in eine andere Provinz zu versetzen, und fügt bei: *et expediret tandem plures ob causas ut duo Patres Canisii separarentur*[16]. Hier wie zuvor macht die Überlieferung der Canisiuskorrespondenz eine weitere Nachprüfung unmöglich; Braunsberger fand aus diesen Jahren so gut wie keine Privatbriefe, die zwischen den beiden Brüdern gewechselt wurden.

Indessen wird Hoffaeus schon im Februar 1567 von Polanco darauf aufmerksam gemacht, daß er sich auf ein neues Amt von vielleicht sogar größerer Bedeutung gefaßt halten müsse[17]. Die Frage wird akut, als Petrus Canisius vom Papst den Auftrag erhält, gegen die Magdeburger Zenturiatoren zu schreiben. Canisius selbst bringt Hoffaeus als Nachfolger bzw. Vertreter in seinem Amt in Vorschlag[18]. Rom geht darauf ein und ernennt Hoffaeus Ende 1567 zum Vizeprovinzial. Canisius wird angewiesen, sich nicht in

[12] 24. 1. 1566: ARSJ, Germ. 147, f. 32.
[13] 23. 2. 1566 (Braunsberger V, 195).
[14] 16. 3. 1566: MHSJ, Mon. Nad. III, 28f.
[15] Das genaue Datum der Absetzung ist nicht festzustellen; der Monat ergibt sich aus der Datierung der Instruktion (MHSJ, Mon. Nad. IV, 233–243).
[16] 9. 7. 1571: ARSJ, Germ. 133/II, f. 261; Braunsberger VI, 711f.
[17] Polanco an Hoffaeus, 27. 2. 1567: ARSJ, Germ. 106, f. 228v.
[18] Schon 1563 hatte Canisius Hoffaeus als Nachfolger vorgeschlagen (vgl. MHSJ, Mon. Nad. IV, 1041).

die Provinzleitung einzumischen, sondern neben seiner Hauptaufgabe bloß noch als Beobachter Rom auf dem laufenden zu halten[19]. Nur Hoffaeus ist mit dieser Ernennung nicht einverstanden; ein langer Brief schließt mit dem Ausruf: *in gubernando an non satis ante probavi, Pater, quis sim ego miser*[20]! In den Briefen der folgenden Monate kehrt der gleiche Gedanke geradezu hartnäckig wieder[21]. Ursprünglich war die Vertretung auf ein halbes Jahr begrenzt; doch wird sie nach Ablauf dieser Frist verlängert[22]. Ende 1568 übernimmt Canisius indessen auf Anordnung Roms wieder die gesamte Provinzleitung und bestimmt Hoffaeus zum Vizerektor von Innsbruck[23]. Dieser rasche Wechsel und das Nebeneinander von Provinzial und Vizeprovinzial waren einer straffen Führung der Provinz nicht eben günstig. Es erwies sich als notwendig, eine endgültige Lösung herbeizuführen. Darüber geht während der ersten Monate des Jahres 1569 ein lebhafter Briefwechsel zwischen Rom und Süddeutschland[24]. Canisius schlägt seinen Bruder Theoderich als neuen Provinzial vor, während die römische Kurie vor allem an Hoffaeus denkt. Die Begründung, die Petrus gibt, daß Theoderich, damals Rektor von Dillingen, wegen seines schlechten Gesundheitszustandes eine Entlastung nötig habe[25], ist allerdings nicht stichhaltig, da das Provinzialat alles andere denn eine Sinecure war. Rom bleibt aber bei Hoffaeus, dieser sucht auszuweichen, indem er sich als der Aufgabe nicht gewachsen erklärt; Canisius hält ihn für vorläufig unersätzlich in Innsbruck. Mit all diesem Hin und Her wird es Juni 1569, bis endlich die Übergabe des Amtes nach Rom gemeldet werden kann. Ähnlich wie nach der Ernennung zum Vizeprovinzial schreibt nun Hoffaeus: *et propter Jesum Christum et provintiae salutem rogo supplicter R. Paternitatem Vestram mutet animum et non cogat me ad onus hoc, quod mihi et animae meae ruina futurum videtur, multisque summum gravamen, qui senserunt quam molestum et acerbum sit sub hoc meo Pharaonico imperio sudare*[26].

Hoffaeus wird von Anfang an auf die Zusammenarbeit und den Rat seines Amtsvorgängers als des „Padre de tutti li nostri nella Superior Germania et altre vicine provincie" verwiesen[27]. Er

[19] Ernennungsdekret vom 15. 11. 1567 (Braunsberger VI, 720); Weisung an Canisius vom gleichen Tag (ebd. 119).

[20] 15. 12. 1567: ARSJ, Germ. 148, f. 308.

[21] So am 15. 1., 20. 2., 17. 3., 7. 6. 1568 (ARSJ, Germ. 148, f. 15; 149, f. 41. 60. 122).

[22] Am 15. 5. 1568 (ARSJ, Germ. 107, f. 141): si vede che volontieri lasciarebbe il peso suo, ma quelli della sua provincia et specialmente l'istesso P. Provinciale giudicano che averia portarlo più alla lunga per la sodisfattione che li da il governo fin qui.

[23] Braunsberger VI, 233.

[24] Briefe des Canisius vom 5. 3., 19. 3., 2. 4., 16. 4. 1569 (Braunsberger VI, 268, 277, 288, 303); Briefe Borjas an Canisius vom 5. 3., 2. 4., 30. 4. 1569 (ebd. 264 f. 293. 308).

[25] So im Brief vom 5. 3. 1569.

[26] 20. 6. 1569: ARSJ, Germ. 150, f. 160.

[27] Schon am 2. 2. 1569 und ähnlich nochmals am 16. 6. (ARSJ, Germ. 107, f. 242, 268; vgl. Braunsberger VI, 294 f. 328f).

selber erkennt dessen Bedeutung vollauf an[28]; umgekehrt stellt auch Canisius seinem Nachfolger das beste Zeugnis aus[29]. Indessen blieb trotz solcher Beteuerungen von beiden Seiten noch ein Ansatz zu neuen Spannungen zurück. Einmal ist Canisius auch nach dem Amtswechsel für die Öffentlichkeit in Deutschland und auch in Rom immer noch der eigentliche Repräsentant der oberdeutschen Jesuiten, dessen Urteil und Ansichten als maßgebend gelten. Außerdem hat er einen unmittelbar vom Papst erteilten Arbeitsauftrag zu erfüllen. Es ist leicht verständlich, daß diese beiden Gegebenheiten für Hoffaeus zu Beginn seines Provinzialates eine gewisse Komplikation bedeuten und ein nicht geringes Maß von Geschicklichkeit und Einfühlungsgabe erfordern.

II.

Papst Pius V. hatte Canisius den Auftrag gegeben, vom katholischen Standpunkt aus ein Werk gegen die unter der Leitung des Flacius Illyricus seit 1559 erscheinenden „Magdeburger Centurien" zu schreiben[1]. Bekanntlich handelte es sich dabei um eine Darstellung der Kirchengeschichte, die den historischen Nachweis erbringen sollte, daß die apostolische und urkirchliche Tradition bei den Glaubensneuerern und nicht bei der katholischen Kirche zu finden sei. Dem Herausgeber gelang es, mit Unterstützung eines Stabes von Mitarbeitern in rascher Folge bis zum Jahr 1574 acht Bände zu veröffentlichen, in denen die Kirchengeschichte von dreizehn Jahrhunderten behandelt wurde. Der päpstliche Auftrag an Canisius und seine Durchführung geben nun den Anlaß zu einem fast zehn Jahre dauernden Konflikt mit Hoffaeus. Als Ergebnis seiner Arbeit kann Canisius zwei Bände veröffentlichen; während er noch bei der Materialsammlung für den dritten Band steht, wird er durch Gregor XIII. von der Fortführung dieser schriftstellerischen Arbeit entbunden.

Bei der Beurteilung des Verhältnisses zwischen Canisius und Hoffaeus in dieser Frage hat man bisher, so möchte uns scheinen, häufig einen methodischen Fehler gemacht, indem man das Werk des Canisius, wie es in den beiden im Druck erschienenen Bänden vorliegt, als in sich geschlossene Leistung wertet, dabei aber sein Entstehen und die thematisch an sich gegebene Beziehung zu den Magdeburger Centurien nicht genügend berücksichtigt. Gewiß ist es richtig, daß die beiden Canisiusbände — und unter ihnen besonders der zweite, der die Lehre der Kirche über Maria, die Mutter des Herrn, behandelt — eine große theologische Bedeutung haben und auch in sich eine für die damalige Zeit erstaunliche Leistung darstellen. Aber dem Zeitgenossen, der wie Hoffaeus das Werden des Werkes aus unmittelbarer Nähe verfolgte, war ein solches

[28] Z. B. am 1. 1. 1574 (Braunsberger VII, 702): *talenta eius urbi et orbi nota.*
[29] 7. 5. 1569 (Braunsberger VI, 310): *quem sum expertus et meliorem et sapientiorem et aptiorem huic difficili Provinciae pro dignitate administrandae.*
[1] 31. 5. und 15. 11. 1567 (Braunsberger V, 480, VI, 118).

Urteil über das Gesamtwerk nicht ohne weiteres möglich. Im Vordergrund standen notwendigerweise die sich bei der Abfassung zeigenden Schwierigkeiten und Komplikationen. Und entsprechend muß auch hier beim Versuch eines Urteils über die Spannung Canisius-Hoffaeus mehr das allmähliche Werden als der bleibende Wert der Bände Berücksichtigung finden.

Bei der Abgabe der Provinzleitung war Canisius mit dem ersten Band beschäftigt, der im Anschluß an die Gestalt des Täufers eine Darlegung der katholischen Rechtfertigungslehre wurde. Daß diese Themenwahl mit dem ursprünglichen Anliegen einer Kirchengeschichte aus katholischer Sicht nicht in Einklang stand, wird auch bald von Hoffaeus beanstandet. Nach seiner Meinung erforderte die Zeitlage ein rascheres Arbeiten; das Tempo war ja geradezu durch die Magdeburger Produktion vorgeschrieben[2]. Dazu kommt, daß Hoffaeus selbst wenige Jahre zuvor sich in dieser Art Kontroversschriftstellerei versucht hatte und damals — es ging um die Frage des Laienkelches — in der erstaunlich kurzen Zeit von knapp einem Jahr ein umfangreiches Werk in deutscher Sprache herausbrachte[3]. Canisius' Arbeitsmethode ist ganz anders: er will eine erschöpfende Darstellung der behandelten Fragen geben. Sein Bruder Theoderich kennzeichnet treffend die eigentliche Schwierigkeit: *in erudite hoc scribendi genere, cui assuetus non est, supra modum sese macerat, et vix unquam sibi satisfacit;* und er macht den Vorschlag, seinen Bruder mit der Abfassung von populären Schriften in deutscher Sprache zu betrauen[4]. Wenig später äußert sich auch Hoffaeus im gleichen Sinn und meint dann dazu, schon mit Rücksicht auf Canisius' Gesundheit solle ihm diese Last abgenommen werden[5].

Dazu kommen die Bedenken, ob das Ergebnis den Zeitaufwand und die Mühe rechtfertigen wird. Erinnern wir uns daran, daß die Themastellung ursprünglich eigentlich historischer Art war. Was die späteren Schriften des Canisius bestätigen, konnte damals schon vermutet werden, daß es nämlich ihm am eigentlichen historischen Sinn und Verständnis fehlte. Noch vor dem Erscheinen des ersten Bandes berichtet wiederum Theoderich: *dubitant hic aliqui de solida eruditione libri*[6]. Mit den *aliqui* war wohl sicher nicht bloß Hoffaeus gemeint, der kurz zuvor in einem Brief erwähnt hatte, daß die Patres der Provinz Canisius für diese Aufgabe nicht für geeignet hielten[7].

[2] Hoffaeus am 27. 5. 1570: ARSJ, Germ. 151, f. 152v; Braunsberger VI, 699f.

[3] Gründtlicher, Wahrer Bericht von Catholischer Communion und rechter Niessung Leibs und Bluts Jesu Christi, unseres lieben Herrn in den Hochwirdigsten Sacrament des Altares. München 1565. Das Werk erschien anonym. Die erste Mitteilung über die Arbeit an dem Buch in einem Brief des Canisius vom 22. 3. 1564 (Braunsberger IV, 470). Vermutlich wurde Hoffaeus von seinen Mitbrüdern in Ingolstadt bei der Ausarbeitung unterstützt.

[4] 31. 7. 1570: ARSJ, Germ. 151, f. 224v; Braunsberger VI, 700.

[5] 5. 9. 1570 und 8. 6. 1571: ARSJ, Germ. 151, f. 276; 133/I, f. 221v.

[6] 1. 2. 1571: ARSJ, Germ. 133/I, f. 64; Braunsberger VI, 708.

[7] Am 5. 9. 1570.

Der Provinzial versucht nun zunächst eine Zwischenlösung. Als Erzherzog Ferdinand, der Landesherr von Tirol, einen eigenen Hofprediger anfordert, bestimmt Hoffaeus eben Canisius für dieses Amt[8]. Tatsächlich wird Canisius in den folgenden Jahren mit einigen Unterbrechungen Jahre hindurch die Innsbrucker Kanzel betreuen, und die genaue Übersicht bei Braunsberger über seine Predigttätigkeit zeigt, wie sehr er damit von seiner Hauptaufgabe als Schriftsteller abgehalten wurde[9]. Damit aber fällt ein guter Teil der Verantwortung für die sich lange hinziehende und verzögernde Fertigstellung des zweiten Bandes eben Hoffaeus zu. Gewiß war die Maßnahme des Provinzials auch in dem akuten Personalmangel begründet; jeder, der des Deutschen mächtig war, wurde notwendig gebraucht, und Hoffaeus selbst übernahm trotz der nicht geringen Mühen der Provinzleitung oftmals solche Predigtverpflichtungen. Indessen kann man wohl in jener Verfügung über Canisius auch einen Versuch sehen, ihn durch die Übertragung einer neuen Arbeit von der wissenschaftlichen Schriftstellerei abzulösen. Diese Absicht wird noch deutlicher, wenn im Sommer 1571 die Abgabe eines Paters aus der Oberdeutschen in die Österreichische Provinz angeordnet wird. Hoffaeus bietet bei dieser Gelegenheit eben Petrus Canisius an[10].

Bei diesem Vorschlag spielen mehrere Gründe mit. Untergeordneter Bedeutung ist die bereits zuvor angeführte Begründung, durch die Versetzung die beiden Brüder Canisius voneinander zu trennen. Dagegen sind die um die Schriftstellerei des Petrus entstandenen Schwierigkeiten das Hauptmotiv, wozu noch ein administrativer Konfliktsstoff kommt. Hoffaeus ist besonders in diesen ersten Amtsjahren immer in Sorge, daß ihm Rom nicht volles Vertrauen schenke. Anlaß für diese Befürchtung sind die gerade in diesen Monaten einsetzenden Verhandlungen, die das Verhältnis des Ingolstädter Kollegs zur dortigen Universität regeln sollen. Der Provinzial kann trotz mehrfachen Drängens nicht die Vollmacht zu einem endgültigen Abschluß erhalten; er muß alle Vorschläge und vorläufigen Abmachungen zuerst Rom unterbreiten, wodurch sich die Angelegenheit sehr in die Länge zieht. Nun vermutet er, daß vor allem unmittelbare Berichte einiger Patres an den General die Ursache dieser Beschränkung seiner Handlungsfreiheit sind. Es ist bezeichnend, daß Hoffaeus im gleichen Briefe, da er Canisius zur Abgabe anbietet, dieses ganze Problem ausführlich aufrollt. Er ersucht, daß ihm der General das gleiche Vertrauen wie seinem Amtsvorgänger schenken möge, keine Anordnungen auf Grund privater Mitteilungen aus der Provinz treffe und schließlich die Angelegenheiten der Provinz durch ihn selbst und nicht durch andere Mittelsmänner besorgen lasse[11]. Ohne daß Canisius hier

[8] 22. 12. 1570: ARSJ, Germ. 151, f. 388v.

[9] Vgl. die Tabulae chronologicae vitae Canisii zu diesen Jahren (Braunsberger VI und VII).

[10] 8. 7. 1571: ARSJ, Germ. 133/II, f. 257; Braunsberger VI, 624f.

[11] *hoc tamen rogo, ut ... Paternitas Vestra mihi deinceps non minus credat circa*

mit Namen genannt wird, bezieht sich doch der ganze Abschnitt in erster Linie auf ihn, da Hoffaeus vor allem in seinem Amtsvorgänger — allerdings zu Unrecht, wie wir heute aus der Kenntnis der Canisiuskorrespondenz wissen — die eigentliche Ursache dieser Schwierigkeiten vermutet. Der entscheidende Grund ist aber die schriftstellerische Tätigkeit. Wofern sich Canisius ausschließlich der Seelsorge widmet, ist sein Bleiben in der Provinz Hoffaeus durchaus recht.

Indessen geht Rom auf den Vorschlag des Provinzials nicht ein, und auch die literarische Aufgabe wird Canisius in den folgenden Jahren nicht genommen. Hoffaeus glaubt noch einmal eine neue Möglichkeit zu sehen: Canisius ist als Prediger sehr beliebt; und der Provinzial vermutet, daß Erzherzog Ferdinand, der in Prag angeblich die Regierung übernehmen sollte, seinen Hofprediger mit sich nehmen wird[12]. Daraus wird allerdings wiederum nichts; aber die Bemerkung ist aufschlußreich dafür, daß Hoffaeus seinen ursprünglichen Plan auch nach der Ablehnung durch Rom noch nicht aufgegeben hat.

Die nächsten Jahre zeigen deutlich, daß die befürchteten Schwierigkeiten nicht bloße Einbildung des Provinzials waren. Bei ihm laufen die Klagen der Canisius zugeteilten Hilfskräfte und der Hausobern ein, in deren Kollegien Canisius arbeitet. Schon im Herbst 1571 hatte sich der Assistent des Canisius bei Hoffaeus beschwert, er sei bei der Arbeit am ersten Band nicht gut behandelt worden[13]. 1575 will ein als Schreibkraft tätiger Laienbruder in seine Heimat Italien zurück; es sei nicht verwunderlich, meint Hoffaeus, daß er Canisius mit seiner Arbeit nicht zufriedengestellt habe, da es ihm bisher noch niemand recht machen konnte; er habe schon mehrere Gehilfen gehabt, jedoch habe die Zusammenarbeit weder ihn selbst noch seine Hilfskräfte zufriedengestellt[14]. Selbstverständlich spürt auch Canisius selbst diese Schwierigkeiten und den Widerstand, den Hoffaeus seiner Arbeit entgegensetzt; die ihm versprochenen Mitarbeiter seien ihm noch nicht gegeben worden, und das Predigtamt sei eine zu große Belastung[15].

Wiederum ist es der Stiefbruder Theoderich, der die Äußerungen des Hoffaeus bestätigt. „Es ist kaum zu glauben, wie sehr der gute Pater bei dieser Arbeit sich und zugleich viele andere abplagt und abquält[16]". Auch der Rektor des Ingolstädter Kollegs J. Rastell, der

gubernationem meam quam iis qui ante me huic officio hoc in loco praefuerunt. Addo alterum: si quis ad P. V. posthac de huius provintiae gubernatione consilia sua privata scribet, opto ut P. V. propter illa nihil in meis ordinatiunculis mutet, priusquam illa consilia ad me miserit meamque de illis sententiam cognoverit. Tertium quoque addo, expedire fortasse, ut quidquid meam provintiam attingit, id tantum ad meam et non ad aliorum dispositionem ex urbe devolvatur.

[12] 6. 10. 1571: ARSJ, Germ. 133/II, f. 420.

[13] 15. 9. 1571: Braunsberger VI, 714.

[14] 3. 9. 1575: ARSJ, Germ. 136/II, f. 363; Canisius selbst schreibt darüber bereits am 10. 6. 1575 (Braunsberger VII, 295). Der Bruder war kurz zuvor von Rom zu Canisius geschickt worden (vgl. ebd. 743f).

[15] Vgl. seinen Brief vom 6. 1. 1575 (Braunsberger VII, 275).

[16] 18. 7. 1577: ARSJ, Germ. 138/II, f. 247; Braunsberger VII, 764.

Jahre zuvor selbst eine Zeitlang Gehilfe des Canisius war, urteilt aus genauer Kenntnis der näheren Umstände: „Pater Canisius weilt nun seit mehr als vier Monaten hier, um den Druck seines Werkes zu überwachen; aber er sollte nicht aus dem bereits durchgesehenen und approbierten Text ein ganz neues Buch schreiben. Seine übergroße Sorgfalt und Genauigkeit ist nicht bloß für ihn selbst, sondern auch für manche andere eine ständige Belastung. Der Pater Provinzial ist ihm gegenüber sehr nachsichtig ... Noch vor Fertigstellung aller fünf Bücher (des Bandes) hat er die ersten drei in die Druckerei gegeben; anstatt nun sich in Ruhe der Durchsicht des vierten und der Ausarbeitung des fünften Buches zu widmen, hat er die ganze Zeit dafür verwandt, jene drei ersten Bücher, die doch bereits abgeschlossen und fertig waren, zu ergänzen und zu verbessern. So nimmt es nicht wunder, daß er viele Hilfskräfte benötigt und sich selbst wie auch seine Gehilfen allzu sehr beschäftigt hält, indem immer wieder von neuem nachgeschlagen, ausgearbeitet, verbessert wird. Bei diesem Band gibt es nun allerdings nichts anderes als Geduld. Aber für die Zukunft wäre zu überlegen, ob man Pater Canisius noch einmal eine solche Aufgabe von einem derartigen Umfang übertragen soll ...[17]". Aus diesen Texten wie auch aus den Berichten anderer Patres ergibt sich, daß es keine Übertreibung ist, wenn Hoffaeus von der *magna molestia multorum* spricht, mit der das Marienwerk fertiggestellt worden sei[18].

Die Erfahrung dieser Jahre wirkte sich bei Hoffaeus noch weiter aus. Hier ist der Hauptgrund zu sehen, weshalb aus dem Plan, ein eigenes Schriftstellerhaus in der Provinz zu gründen, damals nichts geworden ist. Es ist nun nicht so, wie Bartoli es darstellt, als ob Hoffaeus von Anfang an ein Gegner dieser Idee gewesen wäre[19]. Im Gegenteil entwickelt er selbst zu Beginn seiner Amtszeit die Notwendigkeit einer umfangreicheren schriftstellerischen Betätigung, wobei er das Schwergewicht auf deutschsprachige Werke gelegt wissen wollte[20]. Diese etwas einseitige Betonung hat wohl ihren Grund in der Erfahrung, welche Breitenwirkung die Protestanten gerade durch ihre deutschsprachige Literatur erzielten, und anderseits wohl auch in der eigenen Begabung des Hoffaeus. Die erste Anregung verdichtet sich dann bald zu dem Plan eines eigenen *‚Senatus theologorum'*, die sich hauptberuflich der Kontroversliteratur widmen sollten. Die Idee stammte von Canisius; Hoffaeus gibt zu, er sei anfänglich nicht davon begeistert gewesen, hätte aber dann nach besserer Überlegung seine Ansicht geändert[21].

[17] 5. 1. 1577: ARSJ, Germ. 138/I, f. 24; Braunsberger VII, 763. Über Rastells frühere Tätigkeit bei Canisius vgl. ebd. VI, 700f.

[18] 14. 7. 1577: ARSJ, Germ. 138/II, f. 227v.

[19] D. Bartoli, Degli uomini e de'fatti della Compagnia di Gesù memorie istoriche (ed. Turin 1847) IV, 385.

[20] 4. 9. 1568 (ARSJ, Germ. 149, f. 181; Braunsberger VI, 218): *cur non plura scribimus germanice, an non latinorum librorum nimis magna pro doctis copia ... tempus videtur postulare ut Societas calamum stringat contra haereticos solito frequentius ... quis autem scholastica intelligit?*

[21] 4. 11. 1570: ARSJ, Germ. 151, f. 333v.

Tatsächlich drängt Hoffaeus von Ende 1570 bis 1572 immer wieder auf Durchführung des Planes. Er macht Vorschläge über den Sitz des neuen Unternehmens, behandelt finanzielle Fragen und bemüht sich bereits um eine eigene Fachbibliothek[22]. 1573 wird es merklich stiller um diesen Plan; nach der Rückkehr von der Generalkongregation 1573 nach Deutschland entwickelt der Provinzial, nicht zuletzt im Hinblick auf Canisius, ein Programm, um dem akuten Personalmangel abzuhelfen, der sich besonders unter den deutschsprachigen Patres bemerkbar machte: wer predigen kann, soll kein Oberamt bekleiden und auch keine Bücher schreiben[23]. Im Jahr darauf äußert sich Hoffaeus noch entschiedener gegen den Plan: es fehle an Patres, die für Schriftstellerei in Frage kämen und die Buchproduktion sei ohnehin schon übergroß[24].

Diese auffallende Änderung des Urteils scheint nicht durch die konkrete Entwicklung bedingt zu sein — es ist ja in den etwa fünf Jahren keine Verschlechterung, sondern eher eine Besserung der allgemeinen Situation der Provinz und im besonderen ihres Personalstandes festzustellen. Man muß annehmen, daß der Wechsel auf die Erfahrungen mit der Arbeit des Canisius zurückzuführen ist. Die Kritik an dessen Werken weitet sich bei Hoffaeus zu einer allgemeinen Ablehnung wissenschaftlich-literarischer Arbeit aus und führte ihn zu der Auffassung: wenn schon Canisius nicht für eine solche Aufgabe befähigt ist, dann muß es überhaupt an geeigneten Leuten fehlen, die für ein Schriftstellerheim in Frage kommen könnten.

Auf die auszugsweise bereits angeführten Berichte hin, die Anfang 1577 über das Marienwerk nach Rom gerichtet wurden, entschied Mercurian im Mai, der Provinzial solle nach Beratung mit Theoderich und anderen Patres bestimmen, welcher Art die weitere Tätigkeit des Petrus Canisius nach Erscheinen des Bandes sein solle. Es war nun geradezu verhängnisvoll, daß dieser Brief erst gegen Ende Jänner des folgenden Jahres Hoffaeus erreichte[25]. Dieser sah sich nach dem Abschluß des Marienwerkes, das Mitte

[22] 16. 11. 1570 (ARSJ, Germ. 151, f. 348): *iterum rogo ut sit ille senatus theologorum; ego illis omnia necessaria libenter procurabo, sumptusque sufficientes in typos et scribas etc.*; 22. 12. 1570 (ebd. f. 388v); 17. 1. 1571 (Germ. 133/I, f. 48); 21. 2. 1571 (ebd. f. 94); 7. 4. 1571 (ebd. f. 137): hier die Frage der Bibliothek behandelt; 6. 10. 1571 (ebd. 133/II, f. 420): bittet um spanische Patres für das Schriftstellerkolleg; 23. 6. 1572 (ebd. 134/I, f. 172): die finanziellen Voraussetzungen seien gegeben.

[23] 15. 10. 1573: ARSJ, Germ. 153, f. 269; Braunsberger VII, 682f.

[24] 22. 7. 1574 (ARSJ, Germ. 135/II, f. 357v): *doctos quidem Patres habeo, sed ad scribendum certe non idoneos;* 8. 9. 1574 (ebd. f. 416): *iam totus mundus plenus est libris, exemplis opus est magis. His insistamus. Et plaerique nunc cupiditate et praetextu scribendi fugiunt labores nobis magis necessarios. Si qua Paternitas Vestra una mecum sentit, nonnihil hunc fervorem restringam in iis praesertim, qui censuras aegre ferunt nihilque adeo praeclare scribere solent, quod Societate nostra dignum valde sit; sunt meo iudicio externi nostris diligentiores et exactiores in scribendo.*

[25] Brief Mercurians bei Braunsberger VII, 403f; Hoffaeus bestätigt den Empfang erst am 1. 2. 1578 (ARSJ, Germ. 156, f. 267). Gerade um jene Zeit sind auch sonst große Verzögerungen im Postverkehr festzustellen.

Juli 1577 erschienen war[26] und das so viele Verwaltungssorgen gemacht hatte, vor die Frage nach der weiteren Arbeit des Canisius gestellt. Es war bekannt, daß er einen dritten Band plante, dessen Thema der Apostel Petrus und damit die Primatslehre der Kirche werden sollte. Hoffaeus wird erneut in Rom vorstellig, um eine endgültige Lösung zu erreichen. Entweder entbindet der Papst Canisius von der Weiterführung des von Pius V. gegebenen Auftrags, oder Mercurian spricht seine Versetzung in eine andere Provinz aus. Mit nur vier Tagen Abstand gehen zwei ausführliche Briefe in dieser Angelegenheit nach Rom[27]. Über den ersten, spontan niedergeschriebenen Brief bekommt Hoffaeus selbst Bedenken und bespricht sich nach Absendung mit seinem Beichtvater, der ihm aufträgt, nochmals in größerer Ruhe und mit sachlicherer Begründung zu schreiben. Darauf macht sich der Provinzial an den zweiten Brief, in dessen Einleitung er versichert: *igitur seposito omni affectu inordinato candide dico quod sentio.* Was nun seitenweise folgt, ist dann trotz aller Anstrengung zu Ruhe und Objektivität nichts anderes als eine Explikation des schon früher im ersten Brief Geschriebenen. Die näheren Begleitumstände dieses zweiten Briefes — das Geheiß des Beichtvaters, die Einleitung mit der Beteuerung einer ehrlich-offenen Meinungsäußerung — zeigen deutlich, daß Hoffaeus gewissenhaft und nicht aus einer momentanen Laune sein Urteil gebildet hat. Da er, um die ruhige Verwaltung und Entwicklung seiner Provinz besorgt, von diesem Standpunkt aus nur die Schwierigkeiten und Komplikationen sehen konnte, kommt er allerdings zu einseitigen und damit etwas übertriebenen Schlußfolgerungen. Der Zwecksatz beider Briefe ist der gleiche, wenn auch der Ton im zweiten Brief gemäßigter erscheint. Am 20. Jänner hatte Hoffaeus geschrieben: „Die Lage ist so, daß man nach meiner Meinung den Pater Canisius in eine andere Provinz versetzen soll, falls er sich noch weiterhin mit diesen gelehrten lateinischen Büchern beschäftigen muß". Am 24. heißt es indes: „Sonst ist der Pater mir durchaus recht und lieb, mit allem kann ich mich einverstanden erklären, und ich lasse ihn tun, was ihm beliebt. Nur möchte ich nicht, daß die Provinz mit seiner Schriftstellerei weiterhin wie bisher belastet wird".

Die ganze Art des Hoffaeus verbietet, solche Briefstellen als persönliche Animosität gegen Canisius zu interpretieren. Es ging um eine durchaus sachliche Frage. Und der eher erregte Ton der beiden Briefe läßt sich gut verstehen, wenn man berücksichtigt, daß mit dem Erscheinen des zweiten Bandes ein entscheidender Augenblick gekommen war, in dem Hoffaeus alles daran setzen mußte, um Rom zu einer definitiven Klärung zu drängen. Denn andernfalls war vorauszusehen, daß die bereits so lange andauernden

[26] Beschreibung dieser Ausgabe in Braunsberger VII, 776 f. Zur Entstehungsgeschichte vgl. auch Karl Schellhass, Kardinal Morone, Petrus Canisius und dessen Opus Marianum: Miscell. Fr. Ehrle V, Rom 1924, 473–488.

[27] 20. 1. und 24. 1. 1578: ARSJ, Germ. 156, f. 246, 250–252; teilweise bei Braunsberger VII, 784–786.

Schwierigkeiten innerhalb der Provinz sich noch um weitere Jahre bis zur Fertigstellung des folgenden Bandes hinausziehen würden. Deshalb schreibt auch fast gleichzeitig mit dem Provinzial der Provinzkonsultor Gregor Roseffius im gleichen Sinn wie Hoffaeus nach Rom[28]. Dieser sucht wiederum, um bis zu einer endgültigen römischen Entscheidung Zeit zu gewinnen, eine Zwischenlösung: er ernennt Canisius zu seinem Begleiter bei der Provinzvisitation des Jahres 1578[29].

Wir haben keinen Grund, die Ehrlichkeit der Beteuerung in Zweifel zu ziehen, die Hoffaeus gleichzeitig mit seinem Urteil über Canisius' schriftstellerische Arbeit niederschreibt: „Wenn ich hoffentlich bald einmal von diesem Amt (als Provinzial) befreit werde, so wünsche ich mir von meinem Nachfolger keine andere Zuneigung, als wie ich sie bisher dem Pater Canisius gegenüber gezeigt habe, obwohl es dort (in Rom) vielleicht den Anschein hat, als ob ich gegen ihn hart wäre und ihm nur Schwierigkeiten machen wollte[30]". Noch einmal wird dies durch die Reaktion des Hoffaeus bestätigt, die die Antwort Roms bei ihm auslöste. Der Ordensgeneral kann im Februar mitteilen, daß er mit Zustimmung des Papstes Canisius von der Weiterführung des großen Werkes entbindet, und spricht gleichzeitig dessen Versetzung in die Rheinische Provinz aus, wobei die Ausführung dieser zweiten Maßnahme Hoffaeus anheimgestellt wird; diesem wird nämlich der entsprechende Brief an Canisius übersandt und ihm freigestellt, ob er ihn an den Adressaten weitergeben will oder nicht[31]. Hoffaeus' Entgegnung darauf ist durchaus konsequent: nachdem der hauptsächliche Beschwerdepunkt beseitigt ist — die übrigen mitunter angeführten Gründe (so vor allem die Befürchtung vor einer gewissen Überwachung seiner Amtsführung durch Canisius, der mehrfach getadelte Mangel an Umsicht[32]) wiegen offensichtlich nicht allzu schwer und sind wieder rasch vergessen — will Hoffaeus Pater Canisius unbedingt in seiner Provinz zurückbehalten. „Ich kann den Pater auf keinen Fall wegen der personellen Notlage entbehren, und ich möchte ihn nicht in meiner Amtszeit verlieren[33]".

Zusammenfassend läßt sich sagen: in dieser ersten Phase des Konflikts kann weder bei Hoffaeus noch bei Canisius von einer eigentlichen Schuld die Rede sein. Dieser hatte einen vom Papst selbst gegebenen Auftrag durchzuführen und konnte daher nicht anders, als suchen nach Kräften ihm zu entsprechen, wobei er selbst spürte, daß er der Aufgabe kaum gewachsen war. Tatsächlich hat dann erst Baronius mit seinen ‚Annales ecclesiastici' die ur-

[28] 27. 1. 1578: ARSJ, Germ. 156, f. 258v; Braunsberger VII, 787.
[29] Über Canisius' Tätigkeit bei den Visitationen vgl. besonders Braunsberger VII, 778–782.
[30] So im Brief vom 20. 1. 1578.
[31] Braunsberger VII, 439f.
[32] Z. B. 28. 2. 1570 (Braunsberger VI, 601); 11. 7. 1575 (ebd. VII, 276); 24. 1. 1578 (ebd. 429).
[33] 18. 4. 1578: Braunsberger VII, 440.

sprüngliche Themenstellung aufgegriffen und zu einem eigentlichen Abschluß gebracht. Anderseits war Hoffaeus durch sein Amt als Provinzial gebunden, im Rahmen der personellen Möglichkeiten und der tatsächlichen Verhältnisse seiner Provinz die Voraussetzungen zu einer möglichst erfolgversprechenden Arbeit zu schaffen. Nach dem einstimmigen Ausweis der Provinzkonsultoren, die am ehesten einen Überblick haben konnten, wurde er dieser Aufgabe durchaus gerecht. Seine Haltung, die er gegen Canisius' Schriftstellerei einnahm, wurde nicht als unnötige Härte, sondern als sachlich richtig beurteilt und damit gerechtfertigt.

III.

Die Frage um die Erlaubtheit der Zinsnahme, die unter den katholischen Gelehrten besonders in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts so lebhaft erörtert wurde, ließ auch die deutschen Jesuiten nicht in Ruhe. Beide Parteien waren sich darin einig, daß der Darlehensvertrag rein an sich keine Zinsnahme begründen kann, daß sie jedoch erlaubt ist auf Grund eines *titulus extrinsecus*. Umstritten war demgegenüber die Frage, ob der *titulus legis civilis*, also die Zinsnahme auf Grund der Rechtsgepflogenheit, erlaubt sei. Diese Art des Darlehensvertrags wird im 16. Jahrhundert oft als *contractus Germanicus* bezeichnet, und um dessen Berechtigung und Gültigkeit ging damals die Diskussion. Es ist klar, daß es sich dabei nicht bloß um eine theoretische Auseinandersetzung handelte, sondern daß das Problem tief in die Praxis eingriff, wo eine einheitliche Einstellung sehr wünschenswert, wenn nicht geradezu notwendig gewesen wäre. Nachdem die ganze Fragestellung anderweitig monographisch dargestellt ist, braucht hier das Problem nicht mehr im einzelnen noch einmal behandelt zu werden[1]. Es genüge hier, auf das eine grundsätzliche Ergebnis der früheren Untersuchungen hinzuweisen, daß das von nicht wenigen vertretene Verbot einer Zinsnahme nicht aus Rücksichten gegenüber den verschuldeten Fürsten, insbesondere gegenüber dem Bayerischen Herzog, zu erklären ist und daß umgekehrt die zinsfreundliche Einstellung der Gegenpartei ebensowenig durch Nützlichkeitserwägungen, nämlich Rücksicht auf den kapitalkräftigen und deshalb am Zins interessierten Großhandel, bestimmt wurde[2]. Vielmehr lagen der ganzen Diskussion theoretische Meinungsverschiedenheiten zugrunde, wobei die Zinsgegner einfachhin an der traditionellen Lehre festhielten, während die Vertreter der entgegengesetzten Auffassung in den veränderten wirtschaftlichen

[1] Vgl. Joseph Landner, Das Kirchliche Zinsverbot und seine Bedeutung. Graz-Wien 1918, bes. 52–56; August M. Knoll, Der Zins in der Scholastik, Innsbruck 1933, bes. 116–132.

[2] Solche Vorwürfe finden sich z. B. bei Karl H. v. Lang, Geschichte der Jesuiten in Baiern, Nürnberg 1819, 108; Carl Scholl, Die Jesuiten in Baiern von der ersten Zeit ihrer Berufung bis zum drohenden Staatsbankerott am Ende des 16. Jahrhunderts, Würzburg 1892, 56.

Verhältnissen eine Änderung und Weiterentwicklung des Geldbegriffes gegeben oder wenigstens angebahnt sahen. Die beiden Ansichten lassen sich also sehr wohl als konservativ-traditionell einerseits und modern-aufgeschlossen anderseits qualifizieren, wobei die weitere Lehrentwicklung der folgenden Jahrhunderte dieser zweiten Auffassung recht gegeben hat.

In der Oberdeutschen Provinz war es nun so, daß eine Gruppe von Jesuiten, darunter die beiden Brüder Canisius und der leidenschaftliche Engländer Haywood, jegliche Zinsnahme als unerlaubt ablehnte, während eine Reihe von meist jüngeren Patres mit Gregor de Valencia, der in Ingolstadt dozierte, als Theoretiker und mit Hoffaeus als maßgebendem Sprecher die entgegengesetzte Meinung vertrat. Der Streit wird geradezu zu einem Musterfall des Generationenproblems; auf der einen Seite die Älteren, an der Tradition Festhaltenden, auf der anderen Seite die Jungen, die der Zeitentwicklung Rechnung tragen wollen.

Daß der Altersunterschied zwischen Canisius und Hoffaeus tatsächlich erheblicher ist, als die bloße Differenz von etwa zehn Jahren zunächst vermuten läßt, wird auch durch andere Feststellungen bestätigt. So ist Canisius in den damals so aktuellen Fragen über Privatoffenbarungen und Besessenheit bedeutend unkritischer und leichtgläubiger als sein Amtsnachfolger[3]. Die Diskussion darüber wirft ein bezeichnendes Licht auf die Auffassungen der beiden Jesuiten, auch wenn sie nicht unmittelbar das hier zu verhandelnde Problem berührt. Schon früh meint Hoffaeus, Canisius sei zu ermahnen, in solchen Fragen nicht zu nachgiebig zu sein; „er verliert damit viel Zeit, und seine Auffassung entspricht nicht unserer Art" — ein Urteil, das durch einen Vergleich mit den vom Ordensgründer Ignatius gegebenen Grundsätzen durchaus gerechtfertigt wird[4].

Wie in diesen Fällen war Hoffaeus auch in der Frage der Zinsnahme der modernere und aufgeschlossenere. Als vor der Generalkongregation von 1573 die Diskussion einen ersten Höhepunkt erreichte, versuchte er die Zinsgegner zum Schweigen zu bringen. Er ordnete nämlich an, daß die Auseinandersetzung in der Provinz bis zu seiner Rückkehr aus Rom zu ruhen habe; und in Rom selbst gelang es ihm, Petrus Canisius von der eigens eingesetzten Spezialkommission fernzuhalten und ihre Beschlüsse einigermaßen in eine zinsfreundliche Richtung zu lenken[5]. In der Provinz gab man sich jedoch mit jener administrativen Maßnahme nicht zufrieden.

[3] Vgl. dazu die Übersicht bei Braunsberger VI, 219–222. Es handelte sich um mehrere derartige Fälle in Augsburg.

[4] So Hoffaeus am 22. 1. 1569 (ARSJ, Germ. 150, f. 34). Ignatius' Grundsätze über Beurteilung von Privatoffenbarungen besonders in seinem Brief an Franz Borja vom 27. 7. 1549: MHSI, Mon. Ignat., Epp. et Instruct. 2, 494f; 12, 632 bis 654; deutsche Übersetzung (im Auszug) in H. Rahner, Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe, Einsiedeln 1956, 177–188.

[5] Hoffaeus' Anordnung ersichtlich aus Brief des Theoderich Canisius vom 25. 2. 1573 (ARSJ, Germ. 152, f. 335). Über die Behandlung der Frage in Rom vgl. Braunsberger VII, 674–678.

Theoderich Canisius macht sich zum Sprecher der Zinsgegner: nach Ansicht seines Bruders Peter sei es ihm trotz des Verbotes des Provinzials erlaubt, auf die Gefahren hinzuweisen, die mit dessen Ansicht gegeben wären; die ganze Frage müsse von sachkundigen Theologen und nicht allein vom Provinzial entschieden werden. Und er stellt es so dar, als ob alle Professoren der Provinz gegen Hoffaeus ständen[6]. Tatsächlich scheint sich dieser nicht ganz bewußt geworden zu sein, daß in diesem Punkt, wo es um eine eigentliche Gewissensentscheidung ging, mit einer Verwaltungsanordnung und mit der bloßen Gehorsamsforderung nicht weiterzukommen war. Außerdem lag die Objektion einer bloß opportunistischen Einstellung nahe, wie sie wiederum Theoderich formulierte: „Bei manchen macht diese Einstellung einen schlechten Eindruck, da der Anschein erweckt wird, als ob man etlichen reichen Leuten, die mit solchen Zinsgeschäften viel zu tun haben und einfach als Wucherer bezeichnet werden, allzu sehr entgegenkommen wolle und ihren Unwillen fürchte[7]". Diese Ansicht der Zinsgegner wird durch eine Notiz über eine Sitzung des Augsburger Stadtrates geradezu bestätigt. Wegen eines Erlasses des Augsburger Bischofs Johann Egolf von Knöringen gegen die Zinsnahme war eine große Aufregung entstanden; allgemein wurden die Theologen des Dillinger Kollegs, wo Theoderich Canisius Rektor war, als die eigentlich verantwortlichen Autoren angesehen[8]. In Augsburg hieß es nun: „Wenn wir nichts anderes von den Jesuiten zu erwarten haben, als daß sie die öffentliche Ordnung durcheinanderbringen, dann sollten sie lieber von hier abziehen[9]". Auch der General war über diesen Tumult sehr besorgt und tadelte, daß die Dillinger Patres sich so stark exponiert hatten[10]. Eine Abänderung des Erlasses durch den Nachfolger Egolfs, Marquard von Berg, brachte zwar einigermaßen wieder die Ruhe zurück. Aber die Differenzen dauerten innerhalb der Provinz weiter an, so daß 1577 Hoffaeus einmal fast verzweifelt meint, dieser Streit verderbe den ganzen Ruf der Gesellschaft[11].

Hier ist eine an sich unbedeutende Einzelaffäre einzuschalten, die indes das Verhältnis zwischen Canisius und Hoffaeus erneut belasten sollte und in der dieser — um es gleich vorweg zu sagen — unsachliche und unbegründete Vorwürfe gegen jenen erhob. Im Mittelpunkt steht der Lothringer Dominikus Mengin, der 1566 Hoffaeus als Rektor des Münchner Kollegs abgelöst hatte. Als

[6] 12. 9. 1573: ARSJ, Germ. 152, f. 201; Braunsberger VII, 157. Die Auffassung des Petrus Canisius in dessen Brief vom 22. 12. 1573 (ebd. 154f).

[7] 25. 2. 1573 (ARSJ, Germ. 152, f. 335).

[8] Bericht am 9. 4. 1575: ARSJ, Germ. 136/I, f. 170.

[9] 11. 4. 1575: ARSJ, Germ. 136/I, f. 174v.

[10] 20. 8. 1575 (ARSJ, Germ. Sup. 1, f. 32): *nulla ratione expediebat ut nostri de quaestione 5 procentum Augustano Episcopo proponerent quod tantos tumultus excitaret.* Vgl. auch Braunsberger VII, 341–343 sowie die neueste Darstellung bei O. Bucher, Marquard von Berg, Bischof von Augsburg: Zeitschr. f. bayer. Landesgesch. 20 (1957) 16–20.

[11] 21. 4. 1577: ARSJ, Germ. 138/I, f. 200.

Landsmann der Herzogin Renate, der Gattin des Erbprinzen und seit 1579 regierenden Herzogs Wilhelms, und als ihr Beichtvater war er am Hofe angesehen und einflußreich. Eine schon früh geplante Versetzung wurde auch von daher unmöglich gemacht. Die Klagen über ihn dauern während des ganzen Provinzialates des Hoffaeus an[12]. Schon ab Anfang 1573 will er Mengin wenigstens vom Amt als Rektor ablösen, da er „durch den häufigen Verkehr mit den Fürstlichkeiten und Höflingen gänzlich ungeeignet zur Leitung eines Hauses geworden" sei[13]. Aber auch diese Pläne scheitern jahrelang an dem Widerstand der hohen Herrschaften. Erst 1578 glaubt Hoffaeus endlich durchgreifen zu können. Mengin wird als Rektor abgesetzt, zugleich schlägt der Provinzial vor, ihn unter einem guten Vorwand nach Rom zu berufen, um ihn so aus München zu entfernen, und außerdem Canisius zu beauftragen, daß dieser mit seinem Einfluß den verärgerten Herzog beruhigen solle[14]. Aber die Sache geht nicht so einfach: der Herzog protestiert gegen die Amtsenthebung und verlangt als Ersatz eine Sonderstellung für Mengin; er wolle lieber, daß dieser beständig am Hofe lebe, als daß er im Kolleg nur ein Untergebener sei. Und Hoffaeus bekommt schon etwas Angst vor der eigenen Courage: „Ich meine, man darf den Fürsten nicht verärgern, denn ihm fällt einmal nach dem Tod des Vaters (Herzog Albrecht V.) die Herrschaft zu[15]".

Als Zwischenlösung schlägt der Provinzial vor, Mengin (und die übrigen Hofbeichtväter in der Provinz) sollten unmittelbar dem General unterstellt und damit der Jurisdiktion der Haus- und des Provinzobern entzogen werden. Denn für diese sei es unmöglich, solche Untergebene richtig zu führen und zugleich das Wohlwollen der Fürsten für den Orden zu bewahren[16]. Das war allerdings ein etwas sonderbarer Vorschlag, als ob es von Rom aus leichter möglich sein sollte, diese beiden schwer vereinbaren Aufgaben miteinander zu verbinden. Tatsächlich wird eine einigermaßen entsprechende Lösung gefunden, Mengin wohnt nicht mehr im Kolleg, sondern im Studentenkonvikt, ist exempt vom Rektor und hat einen Laienbruder zu seiner persönlichen Bedienung. Der General glaubt, durch gutes Zureden beim Herzog noch etwas erreichen zu können: Hoffaeus sollte ihm klar zu machen suchen, daß seine Nachgiebigkeit gegenüber Mengin der sicherste Weg sei, um den Orden zugrundezurichten[17]. Aber der Provinzial sieht die Unmöglichkeit dieses Vorschlages ein; es kann nur noch darum gehen, einer Demarche des Herzogs unmittelbar beim Papst vorzubeugen. Soweit kommt es nun doch nicht. Der Herzog Wilhelm begnügt sich, dem

[12] Vgl. die zusammenfassende Darstellung bei B. Duhr, Die Jesuiten an den deutschen Fürstenhöfen des 16. Jahrhunderts, Freiburg 1901, 111–124.

[13] Erster Plan der Absetzung am 3. 1. 1573: ARSJ, Germ. 152, f. 265v. Das Zitat aus einem Brief des A. Balduinus vom 2. 1. 1574 (ebd. 135/I, f. 30).

[14] Absetzung Mengins am 7. 5. 1578 verfügt (Braunsberger VII, 450); Auftrag an Canisius 9. 8. 1578 (ebd. 456).

[15] 21. 9. 1578 (Braunsberger VII, 457).

[16] In dem eben angeführten Brief.

[17] 29. 11. 1578 (Braunsberger VII, 471f).

General einen gemessenen Brief zu schreiben, der — wie Hoffaeus genau weiß — seine Forderungen nicht abschlagen kann[18].

An der verfahrenen Situation ändern auch die allzu selbstsicheren Worte des Hoffaeus nichts: „Ich habe heute damit begonnen, den Pater Dominikus wieder zur Ein- und Unterordnung zu bewegen ... Es geht mir nur um das Wohl des Ordens und um die Erbauung der Mitbrüder und des Volkes; fürstliche Ungnade fürchte ich in keiner Weise[19]". Tatsächlich muß der Provinzial nur vier Tage nach diesen selbstbewußten Äußerungen an Mengin einen langen Katalog der ihm zugestandenen Sondererlaubnisse übersenden, die der General wohl oder übel zu genehmigen hat[20]. Hoffaeus gibt nun den Kampf selber auf. Man könne nichts unternehmen, ohne den Herzog zu verärgern; „ich habe keine Lust, diese lästigen und gefährlichen Hofkreise aufzubringen". Er kann nur noch einige die Schwäche der eigenen Position eingestehenden Vorschläge machen: Mengin solle ganz mit einem Laienbruder am Hof in München oder in Freising leben (also gewissermaßen exklaustriert) und man könne ihn, damit er auch einen Titel habe, zum Superintendenten des Seminars oder zum Prokurator (Sachwalter) der bayerischen Kollegien beim Herzog ernennen[21]. Es ist interessant festzustellen, daß der Herzog selbst durchaus nicht blind ist gegenüber den Schwächen seines Beichtvaters; aber er weiß sie Hoffaeus gegenüber geschickt zu entschuldigen: „ihm (d. h. Mengin) gehe es ähnlich wie so vielen Ärzten, die sich selber nicht zu kurieren verstehen[22]".

Die kurze Darstellung dieses Falls war hier notwendig, um auf dem Hintergrund der tatsächlichen Entwicklung Hoffaeus' Verhalten beurteilen zu können. In seinen Berichten nach Rom vergißt oder übersieht er mit Absicht zwei Tatsachen. Einmal weiß er nichts mehr davon, daß er selber es war, der Canisius zur Bereinigung der Angelegenheit eingeschaltet hat. Hoffaeus meint, von diesem überspielt worden zu sein, und er macht ihm den Vorwurf, er sei dem Herzog gegenüber nicht genügend auf der Hut gewesen. Erst dadurch sei die Situation so ausweglos geworden[23]. Dabei — und dies ist seine zweite Vergeßlichkeit — hatte er doch selbst schon zuvor klar erkannt, daß eine Ablösung Mengins als Beichtvater des Herzogs unmöglich sei, da dieser ohnehin schon gegen die Jesuiten voreingenommen sei. Und Hoffaeus fügte damals hinzu, daß man die Forderungen, die der Herzog bezüglich Mengin stellen sollte, einfachhin nicht abschlagen könne. Wenn Hoffaeus die Schuld an der Entwicklung Canisius zuschob, so war dies ohne

[18] Der Brief des Herzogs vom 28. 12. 1578 bei Braunsberger VII, 479f, ein weiteres Schreiben vom 4. 3. 1579 ebd. 499.
[19] 8. 1. 1580 (Braunsberger VII, 825).
[20] Der Katalog bei Braunsberger VII, 826. Die Beurteilung dieser weitgehenden Ausnahmen bei Duhr, Geschichte der Jesuiten I, 569f und 700 ist sicher zu milde.
[21] 6. 4. 1580: ARSJ, Germ. 158, f. 118v.
[22] 7. 5. 1580: Braunsberger VII, 827.
[23] 19. 9. 1579: Braunsberger VII, 501.

Zweifel eine Verdrehung der Tatsachen, und der Provinzial hatte sich damit selbst ins Unrecht gesetzt. Sein Versuch, sich auf einen tadelnden Brief Mercurians hin zu rechtfertigen, kann deshalb auch nicht überzeugen[24].

Das auffallende Verhalten des Hoffaeus in der ganzen Angelegenheit läßt sich nur schwer erklären. Die an sich nächstliegende Motivierung, daß der Provinzial nämlich einen anderen, eben Canisius, für den Mißerfolg verantwortlich machen wollte, ist nicht ganz befriedigend. Denn es stand ja schon damals eindeutig fest, daß der ganze Widerstand einzig von Herzog Wilhelm ausging und daß also bei diesem die Ursache der mißlichen Entwicklung zu suchen war. Hoffaeus brauchte demnach zu seiner eigenen Entschuldigung keinen anderen „Schuldigen" zu suchen. Auch die Auffassung, daß sich in dieser an sich zufälligen Begebenheit eine Animosität des Hoffaeus gegen Canisius zeige, dürfte der Sachlage nicht entsprechen; denn es ist doch auffallend, daß der Provinzial ungefähr gleichzeitig mit der Mengin-Affäre Canisius erneut zu seinem engsten Mitarbeiter als Socius Provincialis bestimmt[25]. Wir möchten hingegen vermuten, daß Hoffaeus, ohne sich der Tatsachenverdrehung bewußt zu werden, wirklich zur Ansicht gekommen war, Canisius sei bei seiner Vermittlertätigkeit dem Herzog gegenüber zu nachgiebig gewesen. Tatsächlich wissen wir, daß Canisius eine den Fürsten entgegenkommendere Haltung vertreten wissen wollte und daß er an Hoffaeus in dieser Hinsicht eine zu große Reserviertheit bemängelte[26]. Canisius steht zwar mit dieser seiner Auffassung allein da, da alle übrigen Gewährsleute das Verhandlungsgeschick des Hoffaeus und seine Beliebtheit gerade bei den Fürsten hervorheben[27]. Doch zeigt sich eben in der Kritik des Canisius dessen eigene, elastischere Einstellung, die auch Hoffaeus nicht unbekannt bleiben konnte. Man kann nun wohl hier die gesuchte Erklärung für das Verhalten des Provinzials gegenüber Canisius in der Menginaffäre sehen. Der Vorwurf gegen diesen war zwar, wie gezeigt wurde, in sich unberechtigt, aber doch irgendwie verständlich, da die beiden Jesuiten hinsichtlich der praktischen Einstellung gegenüber Fürsten verschiedener Meinung waren.

Auch nachdem die Angelegenheit Mengin einigermaßen beigelegt ist, indem Hoffaeus vor den Forderungen des Herzogs einfach

[24] Vgl. Braunsberger VII, 826f.
[25] Vgl. Braunsberger VII, 498 und 824.
[26] 2. 2. 1576 (Braunsberger VII, 314): ... *maiorem erga istos magnates facilitatem et comitatem* ...
[27] Beispielsweise Theoderich Canisius, 8. 7. 1576 (ARSJ, Germ. 137/II, f. 258): *principes viri a nobis alioqui satis alieni ipsum Provintialem amant.* Derselbe, 28. 12. 1577 (ebd. 138/II, f. 436): *mirum dictu est quantopere et nostri et externi etiam principes viri hunc Patrem observent et revereantur quantique eius consilia in aulis praecipuis fiant.* Peltanus, 28. 2. 1580 (ebd. 158, f. 62): ... *est apud exteros praecipue vero apud viros principes quibuscum nobis negotium est, magnae auctoritatis et existimationis, qui proinde illum non solum venerantur et observant, verum etiam syncere amant.*

nachgibt, bleibt München und der herzogliche Hof weiterhin der empfindlichste Punkt innerhalb der Provinz. Man war dort mit der zinsfreundlichen Einstellung der jüngeren Jesuitengeneration durchaus nicht einverstanden. Die Regierung dachte sogar daran, den geistigen Führer der Partei, Gregor de Valencia, aus seinem Lehramt an der Ingolstädter Universität zu entfernen, und nur die Unmöglichkeit, für einen so gefeierten Professor einen entsprechenden Nachfolger zu erhalten, ließ diesen Plan scheitern[28].

Im Frühjahr 1580 beginnt nun die entscheidende Phase, in der die Meinungsverschiedenheiten zwischen den süddeutschen Jesuiten hinsichtlich der umstrittenen Frage der Zinsnahme am schärfsten aufeinanderprallen. Von Weihnachten bis Ostern 1580 hatte Hoffaeus die Predigten am herzoglichen Hof zu halten. Für die Fastenzeit stellt der Herzog selbst das Thema: Über den Wucher. Diese Themenwahl war sicher kein Zufall, sondern man muß darin einen geschickten Zug von seiten der Zinsgegner sehen. Denn damit war Hoffaeus in eine sehr prekäre Lage gebracht: denn einerseits war es selbstverständlich, daß er gegen den Wucher predigen mußte; und da in der Auffassung der Zinsgegner — und zu ihnen gehörten ja der Herzog und seine Räte — jegliche Zinsnahme einfachhin identisch mit Wucher war, ließ sich dann die Stellungnahme des Fastenpredigers gegen den Wucher zugleich als Zugeständnis des Zinsverbotes überhaupt ausdeuten. Anderseits aber konnte man voraussehen, daß Hoffaeus bei seinen Predigten im Beisein des Herzogs selbst davon Abstand nehmen würde, die begriffliche Unterscheidung zwischen Zins und Wucher ausführlich herauszuarbeiten und damit den für die Provinz so wichtigen Herzog zu verärgern. Vielmehr war anzunehmen, daß die Predigten ganz allgemein die Unerlaubtheit des Wuchers betonen würden, ohne aber im einzelnen auf die umstrittene und am bayerischen Hof nicht eben gern gehörte Frage einer noch erlaubten Zinsnahme einzugehen.

Wenn Hoffaeus im Zusammenhang mit der Mitteilung, die er dem General über den an ihn ergangenen Auftrag macht, zuversichtlich schreibt, er wolle bei den Predigten kein Blatt vor den Mund nehmen[29], so hat er sich danach offensichtlich die Sache doch noch einmal reiflicher überlegt. Die Nachschrift der Fastenpredigten, wie sie heute noch in der Augsburger Stadtbibliothek vorliegt, zeigt deutlich, daß der Provinzial die gefährliche Situation erkannte, in die man ihn hineinmanövriert hatte[30]. Er hält sich strikt an sein Thema und begründet aus der Heiligen Schrift und aus den kirchlichen Entscheidungen die Unerlaubtheit des Wuchers, erwähnt aber nur sehr vorsichtig und nebenbei die Möglichkeit einer erlaubten Zinsnahme. Tatsächlich hört der Herzog nur die Verurteilung des Zinsvertrages heraus und macht Hoffaeus später den

[28] Vgl. B. Duhr, Noch einige Aktenstücke zum 5%-Streit im 16. Jahrhundert: ZkTh 29 (1905) 189.

[29] 8. 1. 1580 (Braunsberger VII, 825): *in concione illi* (d. h. den Herzog) *non parco.*

[30] Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek, 2° Cod. 415.

Vorwurf, seine Ansicht erneut geändert zu haben und wieder zur Partei der Zinsfreunde übergelaufen zu sein. Die Antwort fällt dann Hoffaeus zwar nicht schwer: seine Predigten hätten sich nicht gegen die Zinsnahme überhaupt, sondern nur gegen wucherische Verträge gerichtet[31]. Indessen konnte diese nachträgliche Erklärung den Eindruck nicht ganz aufheben, daß in die Front der zinsfreundlichen Partei ein Einbruch gelungen sei. Und dies hatte man ja offensichtlich mit der Wahl des Predigers und des Themas bezweckt.

Es ist nicht verwunderlich, daß die zinsfeindlich eingestellten Jesuiten sich zur Partei des Herzogs schlagen und sich gegen ihren Provinzial stellen. Einmal ist es der exaltierte und extreme Haywood, der schon seit Jahren der eifrigste Vorkämpfer in der Reihe der Zinsgegner war und jetzt mit aller Unterstützung des Herzogs gegen Hoffaeus unmittelbar an den Papst appelliert[32]. Aber auch Petrus Canisius vertritt, im Ton zwar gemäßigt, aber in der Sache entschieden, in der Provinz diese Ansicht gegen den Provinzial. Wenn es sich auch nicht mehr im einzelnen feststellen läßt, in welchem Umfang und auf welche Weise sich Canisius für die Partei der Zinsgegner einsetzte, so kann doch an der Tatsache selbst kein Zweifel bestehen, daß er auch außerhalb des Ordens seine Überzeugung vertrat. Dies wird deutlich durch den Bericht des Nuntius Ninguarda Anfang 1581, in dem dieser Canisius an erster Stelle unter den Vertretern der zinsfeindlichen Ansicht nennt[33].

Dazu kommt im Sommer 1580 eine Komplikation der Lage. Am 1. August war der Ordensgeneral Mercurian gestorben. Olivier Manare als Generalvikar berief für das Frühjahr 1581 die Generalkongregation ein, die einen Nachfolger des Generals zu wählen hatte. Hoffaeus war als Provinzial zur Teilnahme daran berechtigt und verpflichtet. Das bedeutete, daß er mit einer wenigstens halbjährigen Abwesenheit von seiner Provinz rechnen mußte. Es versteht sich eigentlich von selbst, daß er vor allem darauf bedacht sein mußte, noch vor seiner Abreise die inneren Spannungen in der Provinz auszugleichen und zu bereinigen. Vordringlich war dabei die Haltung in der Zinsfrage, da davon auch zum großen Teil die ganze Stellung der Jesuiten zu den Fürsten und Reichsstädten abhing. Hoffaeus sah nun in dem Einfluß der beiden Wortführer der Zinsgegner, die eben genannt wurden, eine besondere Gefährdung für die so notwendige Einheitlichkeit in der Praxis. Er will Canisius und Haywood aus Bayern entfernen, indem er den Generalvikar Manare dringend ersucht, Canisius in die Rheinische Provinz zu versetzen, und er selbst verfügt als Provinzial, daß Haywood zur Vorbereitung des von dem Schweizer Nuntius Bonhomini so eifrig betriebenen neuen Kollegs nach Freiburg im Üchtland gehen

[31] Herzog Wilhelm an Aquaviva, 7. 4. 1581 (ARSJ, Epp. Ext. 28, f. 167–170); dessen Antwort mit Stellungnahme des Hoffaeus ebd. Germ. Sup. 1, f. 57.
[32] Brief des Haywood vom 14. 11. 1580: Braunsberger VII, 585–587.
[33] Vgl. Braunsberger VII, 575, und Brief des Canisius vom Okt. 1580 (ebd. 571).

sollte[34]. Jedoch scheitern beide Pläne. Einmal lehnt Manare den Vorschlag einer Versetzung des Canisius rundweg ab, was eigentlich zu erwarten war[35]; denn eine so schwerwiegende Entscheidung konnte durch den Generalvikar in seinem nur als Übergang gedachten Amt nicht gut getroffen werden. Außerdem weigert sich Haywood, den Auftrag des Provinzials anzunehmen, unter Hinweis auf seine Appellation an den Papst; nachdem er seine Sache dort anhängig gemacht habe, müsse er sich jederzeit zur Verfügung Roms halten[36].

Mit diesem ersten Mißerfolg gibt Hoffaeus indessen seine Bemühungen noch nicht auf. Hinsichtlich Haywood ist die Sachlage eindeutig: drei Tage nach der Mitteilung, dieser wolle nicht nach Freiburg gehen, ersucht der Provinzial den Generalvikar, beim Papst vorstellig zu werden, daß er Haywood möglichst bald eben auf Grund seiner Appellation nach Rom zitieren möge, was auch geschieht. Damit ist der gewünschte Zweck erreicht. Und Hoffaeus braucht nur noch einige besorgte Hinweise zu geben, wie man sich in Rom Haywood gegenüber verhalten solle[37].

Nicht ganz so klar scheint der Fall Canisius zu sein. Es ist bekannt, daß dieser im November von dem damals erkrankten Provinzial dazu bestimmt wurde, anstelle Haywoods und in Vertretung des Hoffaeus nach Freiburg zu gehen, um dort die Verhandlungen wegen des geplanten Kollegs zu führen. Tatsächlich reist Canisius Ende November 1580 in die Schweiz, und Freiburg sollte bis zu seinem Lebensende sein dauernder Aufenthaltsort bleiben.

Es drängt sich nun die Frage nach der eigentlichen Motivierung dieser Versetzung auf. Braunsberger, und ihm folgend Brodrick, sind der Meinung, daß die von Hoffaeus in seiner Krankheit getroffene Maßnahme die einzig mögliche Lösung der Angelegenheit in der Not jenes Augenblicks gewesen sei; und sie berufen sich auf die Begründung, die der Provinzial selber in einem Brief nach Rom gibt, daß nämlich kein anderer Pater zur Verfügung gestanden sei, nachdem er selbst die Reise wegen seiner Erkrankung nicht antreten könne und Haywood abgelehnt habe[38]. Wir meinen jedoch, daß dieser angeführte Grund nicht erschöpfend die Gedanken des Hoffaeus wiedergibt und daß sich dieser von der bestimmten, wenn auch nicht ausgesprochenen Absicht leiten ließ, seinen ursprünglichen Plan doch noch zur Durchführung zu bringen. Das heißt aber, daß der Provinzial die günstige Gelegenheit seiner Erkrankung und der Notwendigkeit einer Mission in die Schweiz

[34] 2. und 4. 10. 1580: Braunsberger VII, 575–577.
[35] 24. 10. 1580: Braunsberger VII, 582f.
[36] Vgl. Braunsberger VII, 841.
[37] 17. 11. 1580: ARSJ, Germ. 158, f. 314v; Braunsberger VII, 584. Weitere Weisungen 25. 11. und 4. 12. 1580 (ARSJ, Germ. 158, f. 318–319, 322).
[38] Braunsberger VII, 842f; Brodrick 767–770. J. H. M. Tesser, Petrus Canisius als humanistisch Geleerde (Amsterdam 1932) S. 223, Anm. 2 hat bereits auf das Ungenügen der Erklärung Braunsbergers hingewiesen, ohne jedoch näher auf dessen Begründung einzugehen.

ganz bewußt benützt hätte, um Canisius aus Bayern zu entfernen. Braunsberger glaubt zwar, diese Auffassung mit dem Hinweis entkräften zu können, daß Hoffaeus eher Canisius von dem neu zu gründenden Kolleg hätte fernhalten müssen, wenn es ihm darum gegangen wäre, Canisius „kaltzustellen". Aber dieser Einwand dürfte nicht beweiskräftig sein; denn eine Versetzung außerhalb der Provinz kam nicht mehr in Frage, nachdem Rom die Oktobervorschläge des Provinzials rundweg abgelehnt hatte. So war Freiburg in der Schweiz wirklich der äußerste und entfernteste Punkt der Provinz[39], innerhalb derer Hoffaeus selbständig Versetzungen vornehmen konnte.

Positiv wird dagegen unsere zuvor dargelegte Ansicht durch den Zusammenhang bestätigt, in dem die Versetzung des Canisius in die Schweiz sowohl mit dem durch Manare abgelehnten vorausgehenden Vorschlag wie auch mit der Person des Haywood steht. Dieser Zusammenhang weist auf eine gewisse Planung hin. Hoffaeus hatte schon lange vor seiner Erkrankung die Absicht, beide Wortführer der Opposition zu entfernen. Und es läßt sich keine Andeutung finden, daß der Provinzial in der Zwischenzeit seine Meinung geändert hätte. Außerdem ist die Begründung des Hoffaeus, weshalb er anstelle des Canisius nicht beispielsweise den Rektor von Luzern mit der Aufgabe in Freiburg betraut habe, alles andere denn überzeugend. Er verweist darauf, daß der Luzerner Hausobere Martin Leubenstain, eben nur vorübergehend in Freiburg bleiben könnte, da er als Elektor der Provinz ebenfalls zur Generalkongregation gehen müsse, während anderseits dort eine dauernde Niederlassung geplant und vorzubereiten sei. Denn gleichzeitig schreibt Hoffaeus, er selbst hätte ursprünglich nach Freiburg gehen wollen, was jedoch seine Erkrankung unmöglich gemacht hätte. Nun aber hätte auch sein eigener Aufenthalt dort nur kurz und vorübergehend sein können; denn die Reise nach Rom zur Generalkongregation stand wie für Leubenstain so auch für ihn unmittelbar bevor. Man muß wohl zugeben, daß die briefliche Begründung des Provinzials für seine Maßnahme nicht ganz erschöpfend und damit nicht stichhaltig ist. Denn eine genauere Analyse ergibt: entweder war es Hoffaeus nicht ganz ernst mit der Behauptung, daß er selbst — nur vorübergehend! — nach Freiburg hätte gehen wollen und sich nur infolge seiner Erkrankung gezwungen sah, Canisius als seinen Vertreter dorthin zu senden; oder aber die Begründung, weshalb er nicht an dessen Stelle den Rektor von Luzern beauftragen wollte, verliert merklich an Beweiskraft.

Auf Grund dieser Überlegungen meinen wir, daß Hoffaeus mit seiner Disposition über Canisius einen bestimmten Plan verfolgt hat, den er jedoch Rom gegenüber nicht offen aussprechen wollte. Dieses Schweigen läßt sich leicht erklären. Nachdem Rom den Versetzungsvorschlag vom Oktober abgelehnt und damit auch

[39] Canisius verweist in einem Brief vom 8. 6. 1581 (Braunsberger VIII, 20f) auf die Abgelegenheit von Freiburg.

dessen Begründung als nicht stichhaltig erklärt hatte, konnte der Provinzial nicht gut wenige Wochen später eben diese gleiche Begründung als Rechtfertigung der von ihm nun selbst durchgeführten Maßnahme vorlegen. Die äußeren Gegebenheiten — seine Erkrankung und die Absage Haywoods — kamen ihm nun durchaus gelegen, um seinen früheren Plan unter Berufung auf eine neue Sachlage, die keinen Zusammenhang mit den zuvor vorgetragenen Gründen erkennen ließ, doch noch zur Durchführung zu bringen.

Damit ist nun in keiner Weise gesagt, daß der Provinzial aus persönlicher Abneigung gegen Canisius so gehandelt hätte. Es zeigt sich zehn Jahre später in einer ähnlichen Situation „mit umgekehrtem Vorzeichen" — Hoffaeus wird von Aquaviva seiner Ämter als Assistent und Admonitor des Generals enthoben und in die Heimatprovinz zurückgeschickt[40] — wie fern ihm jede Art von solchen persönlichen Motiven war. In diesem Punkt sind wir durchaus mit Braunsberger einig, der uns jedoch zu übersehen scheint, daß Hoffaeus auch aus — scheinbar oder wirklich — sachlich-objektiven Gründen diese Lösung einer Versetzung des Canisius in die Schweiz bewußt hatte wählen können, um die Situation in München durch eine solche radikale Maßnahme zu beruhigen.

Wie sehr den Provinzial damals die Zinsfrage beschäftigte, geht auch daraus hervor, daß er sich von Gregor de Valencia, dem Theoretiker und Wortführer der zinsfreundlichen Partei, zur Generalkongregation nach Rom begleiten ließ. Der bedeutende Theologe spielte dort in der eigens zur Behandlung der Frage eingesetzten Kommission eine wichtige Rolle. Dies ist jedenfalls der Reaktion zu entnehmen, die nach Bekanntwerden der Ergebnisse in Süddeutschland einsetzte. Hieronymus Torres, Theologieprofessor an der Hochschule von Dillingen und — ganz entsprechend der dortigen Schultradition — ein heftiger Gegner des Zinsvertrages, äußert sich in zwei Briefen an den neugewählten General Aquaviva sehr mißbilligend darüber, daß man den Ingolstädter Theologen bei der Generalkongregation nicht bloß seine Ansichten vertreten, sondern sogar siegreich verteidigen ließ[41].

Die weitere Entwicklung der Zinsfrage betrifft jedoch nicht mehr das Verhältnis zwischen Canisius und Hoffaeus. Dieser wird bei der Generalkongregation zum Deutschen Assistenten gewählt, und damit entfällt sein Besuch in Freiburg, den er bei der Rückreise in die Provinz zusammen mit dem Schweizer Nuntius geplant hatte[42]. Erst fünfzehn Jahre später, im Herbst 1595, trifft Hoffaeus als Visitator der Oberdeutschen Provinz wieder mit Petrus Canisius in Freiburg zusammen[43]. Alle früheren Differenzen sind dann ver-

[40] Vgl. B. Schneider, Der Konflikt zwischen Claudius Aquaviva und Paul Hoffaeus: Archiv. Hist. S. J. 26 (1957) 3–56.
[41] 4. 4. und 24. 12. 1581: ARSJ, Germ. 159, f. 27, 130.
[42] Vgl. Nuntiaturberichte aus der Schweiz, I. Abt., III, 60.
[43] Vgl. B. Schneider, Die Visitation der deutschen Ordensprovinzen der Gesellschaft Jesu in den Jahren 1594–1595 durch P. Hoffaeus: Mitteilungen aus den deutschen Provinzen 17 (1956) 433–509, bes. 448f.

gessen. Hoffaeus ist bemüht, jeden Wunsch des Seniors der Provinz zu erfüllen; insbesondere verwendet er sich dafür, daß man Canisius ungestört seiner schriftstellerischen Arbeit nachgehen lasse, die nun ganz den von Hoffaeus früher gewünschten Charakter trägt, also nicht eigentlich wissenschaftlich, sondern mehr populär sein will. Aus den wenigen Notizen, die noch über jenen Zeitraum vorliegen, ist zu entnehmen, daß zwischen den beiden alten Jesuiten eine weitgehende Übereinstimmung in ihren Ansichten besteht. Wie Hoffaeus selbst sieht auch Canisius in der sich anbahnenden Barockisierung des Lebensstils eine Gefahr für den Orden in Deutschland. Die Hinweise, die der alternde Canisius gibt, finden bei dem Visitator bereitwillige Aufnahme, da sie seine eigenen Eindrücke bestätigen[44].

Dieses letzte Zusammensein beleuchtet erneut das ganze Verhältnis zwischen Canisius und Hoffaeus. Wenn in unserer zusammenfassenden Darstellung bisher fast ausschließlich von Meinungsverschiedenheiten und Spannungen die Rede war, so darf eben doch nicht übersehen werden, daß das beiden Männern Gemeinsame weitaus überwiegt. Ihre Lebensarbeit war auf das gleiche Ziel des Dienstes für die Kirche in Deutschland ausgerichtet; sie gehörten beide dem gleichen Ordensverband an und waren noch von Ignatius selbst in den Geist seiner Gemeinschaft eingeführt worden. In diesen grundsätzlichen Fragen gab es zwischen Canisius und Hoffaeus keine Differenzen. Deshalb haben die Zeitgenossen mit Recht beide Namen gemeinsam genannt, da Aufbau und Ausbau des Ordens in Süddeutschland ihnen gemeinsam zu verdanken ist. Und die späteren Versuche, die eine Gegensätzlichkeit in wesentlichen Fragen entdecken wollten[45], finden in den so zahlreichen Quellen keinerlei Anhaltspunkt. Die hier ausführlich dargestellten Spannungen zwischen beiden Jesuiten bestätigen vielmehr, daß es ihnen immer nur um die eine und gemeinsame Aufgabe ging. Wie ernst sie diese ihre Lebensaufgabe nahmen, zeigt sich gerade auch darin, daß sie ihre je eigenen und persönlichen Auffassungen über die konkrete Durchführung mit männlichem Freimut zu vertreten suchten. Wenn auch rückblickend gesagt werden kann, daß sich Hoffaeus im ersten Fall der schriftstellerischen Leistung des Canisius im Grund getäuscht hatte, während dagegen dieser im zweiten Fall des Zinsstreites der Zeitsituation nicht ganz gerecht wurde, so ist doch zu bedenken, daß diese Fragen damals im Fluß der Ereignisse noch nicht so eindeutig eine Antwort finden konnten. Aber eine genaue Untersuchung des Quellenbestandes ergibt mit Sicherheit, daß jeder der beiden Männer nach seinem besten Wissen sich sein Urteil gebildet und entsprechend seiner Gewissensüberzeugung sein eigenes Handeln bestimmt hat.

[44] Nachweise in dem eben angeführten Artikel.

[45] So besonders P. Drews, Petrus Canisius der erste deutsche Jesuit (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 38), Halle 1892, und Walter Schäfer, Petrus Canisius. Kampf eines Jesuiten um die Reform der katholischen Kirche Deutschlands, Göttingen 1931.

LUKAS VON ORÉV († 1406)

Ein ungarischer Bischof als Universitätsgründer

Von Prof. Dr. Koloman Juhász, Szeged (Ungarn)

I.

Drei ungarische Universitäten gelten als königliche Gründungen. Die Fünfkirchener wird Ludwig dem Großen, die Alt-Ofner Siegmund, die Preßburger König Matthias von Hunyady zugeschrieben. Doch weist bei der Universität von Ofen nichts auf die stiftende Hand Siegmunds. Diese wurde von Lukas von Orév[1], dem späteren Bischof von Csanád, gegründet. Seine Familiengüter lagen um die Ortschaft Orév jenseits der Donau im Komitat Baranya. Wahrscheinlich schon hier, an seinem Geburtsorte, in der Nähe von Fünfkirchen, dachte er an die Stiftung einer Universität. In der herkömmlichen Auffassung wird behauptet: „Beim Ableben des Königs Ludwig des Großen stand Ungarn auf einer hohen Stufe der Entwicklung, daß eine Universität allein nicht mehr genügte. Außer jener von Fünfkirchen entstand um 1395 eine andere, im Herzen des Landes, in Ofen[2]." Auch der Geschichtschreiber der Universität Fünfkirchen sucht zu beweisen, daß diese Universität noch anfangs des 15. Jahrhunderts bestand[3], und diese seine Behauptung wurde auch von anderen übernommen[4]. Doch die angeführte päpstliche Bulle[5] beweist dies nicht[6]. Vielmehr stiftete Lukas von Orév diese Universität zum Ersatz der eingegangenen Universität von Fünfkirchen. Diesen seinen Plan verwirklichte er 1389 als Propst des Kollegiatkapitels von Alt-Ofen. Zu ihrer Dotierung dürfte er auch seine Familienbesitzungen benützt haben. Jedenfalls dienten für die Besoldung der Professoren der Universität die Pfründen des Propstes und der Kapitularen; das heißt: er ließ die Kapitelschule zu Universitätsrang erheben. Der Gründer wurde selbst Kanzler der Universität, mit heutigem Namen: Rektor.

Der Kirchenhistoriker Inchofer berichtet im 17. Jahrhundert, die Stiftung der Universität hätte Papst Bonifaz IX. 1389 bestätigt[7]. Die entsprechende Bulle aber kam nirgends zum Vorschein. Seine Feststellung wurde deshalb nicht gewürdigt, ja man hat die bezügliche Aufzeichnung für eine Fälschung erklärt. Die weitere Forschung war erfolglos, bis endlich der bekannte Geschichtsschreiber der Universitäten, Heinrich Denifle, die Frage in das richtige Licht

[1] Sein Name war nicht *Lucas Demetrius* (H. Schönebaum, Die ungarischen Universitäten im Mittelalter: Archiv für Kulturgeschichte, 1925, 52), sondern Demetrius-Sohn Lucas (*Lucas Demetrii*). Monumenta Vaticana historiam regni Hungariae illustrantia III, Nr. 312, pg. 288. Über die Geschichte seiner Familie vgl. Codex diplomaticus com. Zichy. V, 64. 76. 147. 424. 441. 509. 521. 524. 530. 554. 578. 587; VI, 133. 160. 265; Borovszky, Csanád vármegye története (Geschichte des Komitates Csanád), Budapest 1896, I, 357; Karácsonyi, Két váradi püspök vezetékneve (Die Zunamen zweier Wardeiner Bischöfe): Turul, (Zeitschrift der Ungarischen Heraldischen und Genealogischen Gesellschaft) 1903, 108—110.

[2] Bunyitay, A váradi püspökség története (Geschichte des Wardeiner Bistums), Nagyvárad 1883, I, 217.

[3] Békefi, A pécsi egyetem (Die Universität von Fünfkirchen), Budapest 1909, 47.

[4] Schönebaum, a. a. O.

[5] Mon. Vat. Hung. III, Nr. 471, pg. 412-3.

[6] Heilig, Zur Geschichte der ältesten ungarischen Universitäten und des Magisters Benedikt von Makra: Jahrbuch des Institutes für ungarische Geschichtsforschung in Wien, I (Budapest 1931), 42.

[7] M. Inchofer, Annales ecclesiastici regni Hungariae, Rom 1644, 328.

stellte.[8] Er konnte feststellen, daß die Bestätigungsbulle Ende des 18. Jahrhunderts in einem Bande des Lateranischen Archivs noch vorhanden war. Doch dieser Band ist bei der Übertragung des Archivs nach Paris oder bei dessen Rücksendung nach Rom verlorengegangen. Zum Glück verfertigte ein namhafter Archivar, der gelehrte Grampi, der spätere Wiener Nuntius und Kardinal mit bewunderungswürdigem Fleiß noch vorher hunderte von Regesten über die einzelnen Urkunden des Archivs. In einer dieser weist er auf die Bulle[9] hin und bezeichnet auch den Band, welcher die Bulle mitteilte[10]. — Papst Bonifaz IX. ernannte bei der Bestätigung der Universitätsgründung den Propst Lukas zum Kanzler der Universität und erlaubte ihm kurz vor seiner Bischofsernennung, 18. 1. 1395, den ungeschmälerten Genuß seiner Pfründen auch während seines Aufenthaltes außerhalb seines Sitzes[11]. Am 6. 10. 1395, anläßlich seiner Ernennung zum Bischof von Csanád, gestattet er ihm, zwecks Erhaltung der Universität, neben dem Universitätskanzleramte auch die Beibehaltung der Propstei von Alt-Ofen, welche die materielle Grundlage der Universität bildete.

Vor seiner Bischofsernennung war Lukas als Propst von Alt-Ofen und als Kanzler zugleich Sekretär und Vertrauensmann der Königin Maria. Seine religiöse Begeisterung riß auch die Königin mit. Sie betonte mit Freuden ihre Andacht zum Altarsakrament, mit tiefer Verehrung sprach sie über den Heiligen Geist; sie setzte ein festes Vertrauen auf den Erzengel Michael, „den Fürsten der himmlischen Heerscharen", wie auch auf den „glorreichen" Märtyrer Sankt Lorenz und auf den hl. Johannes den Täufer. Vom Herzen und mit religiöser Pietät sprach sie, mit ihren Händen das Evangelium berührend, die Worte des Schwures: sie wolle den Frieden mit Venedig bewahren. Eine vorzügliche Ehrfurcht bekundete sie gegen die Kirche. „Die königliche Majestät", sagte sie, „die Dienerin der thronenden Gottheit, ist verpflichtet alle ihre Getreuen nach ihren Verdiensten zu belohnen; doch dem Beispiel des Königs der Könige folgend, der glänzend von der Herrlichkeit des Vaters vom Lichte Licht hervorbrachte und mit dessen untrüglichem Lichte die Erde erleuchtete, also dem Beispiel des menschgewordenen Wortes folgend, muß sie mit vollem Eifer, mit größter Sorgfalt unserer heiligen Mutter, der Kirche, sich annehmen, die Christus, um mit seinem Blute das Menschengeschlecht zu erlösen, am Kreuze so sehr verherrlicht hat. Denn nur durch Ehrung der Kirche, mit deren Gunst und Hilfe die Absichten der Könige gelingen, wird ihre Trauer zur Freude verwandelt, werden sie in ihrem Kummer getröstet, wird der Nebel durch einen milden und angenehmen Wind verscheucht und über ihre Feinde Sieg, Triumph geerntet." Was die Königin — oder vielmehr ihr Kanzler — auf diese Weise verkündete, bewies sie durch ihre Opferwilligkeit der Kirche gegenüber mit Taten[12].

Lukas von Orév fand sich im Interesse der Universität persönlich in Rom ein und dort durfte er vom Papst Bonifaz IX. die Beibehaltung der Propsteipfründe von Alt-Ofen zu Zwecken der Universität erwirkt haben. Kaum zwei Monate nach Ausfertigung der Bulle mit der Ernennung zum Bischof (19. 10. 1395) verpflichtete er sich „persönlich" in Rom zur Begleichung seiner Ernennungs-

[8] H. Denifle, Geschichte der Universitäten des Mittelalters bis 1400, Berlin 1885, I, 418. Ábel, Egyetemeink a középkorban (Die ungarischen Universitäten im Mittelalter), Budapest 1881, 59.

[9] *Erectio universitatis studii generalis in oppido Budae Veteris Vesprimiensis dioecesis.* Bonif. IX. XIV, 12; p. 127. Wie bekannt, war die Bezeichnung der Universität: *studium generale.*

[10] Denifle, a. a. O.; Fraknói, Nyomozások a pápai levéltárakban. (Forschungen in den päpstlichen Archiven): Századok, 1892, 193.

[11] Mon. Vat. Hung. III, Nr. 323. pg. 301.

[12] Nach dem Biographen der Königin. Márki, Anjou Mária, Magyarország királynéja. Budapest 1835, 163.

taxe von neunhundert Gulden, ferner auch zur Bezahlung der Rückstände seiner Vorgänger im Bischofsamt, Johannes, Thomas, Paulus und Nikolaus[13]. Gleichzeitig erhielt er die Erlaubnis, die Forderungen seines unmittelbaren Amtsvorgängers Johannes[14] — nachdem diese nicht persönlich waren, sondern „zur Kirche von Csanád gehörten[15]" — und zwar „im Notfalle auch mit Brachialgewalt", einzutreiben[16]. Es ist möglich, daß er die Ausfertigung dieser Urkunde in der Ewigen Stadt noch abgewartet hat. Zweifellos aber traf ihn noch dort das päpstliche Schreiben vom 17. 10. 1395, durch welches er verständigt wurde, daß der Domkapitular von Fünfkirchen Jakobs-Sohn Johann von der Residenzpflicht dispensiert wurde[17].

II.

Von Rom zurückgekehrt, tritt Lukas von Orév sein Bischofsamt an, doch auch jetzt wendet er seine Aufmerksamkeit der Universität zu. Einige Geschichtsforscher[18] setzen eben in die Zeit seines Episkopates, 1396, eine Promotion an der Universität Ofen. Neuerdings wurde zwar der Bericht der bezüglichen Aufzeichnung entkräftet und somit mußte bekannt werden: „Vom Leben und Treiben an der Universität haben wir keine positiven Nachrichten[19]." Doch ist es gewiß, daß sie einer außerordentlichen Frequenz sich erfreute und eine ernste

[13] „*Indictione tertia die Martis decima nona dicti mensis Octobris reverendus pater dominus Luchas electus in episcopum Cenadiensem personaliter promisit camere et collegio pro suo communi servitio nongentos florenos auri de camera et quinque servitia consveta. Item recognovit camere et collegio pro communi servitio domini Johannis antea predecessoris sui* (Bischof von Csanád: 1386—1395) *quingentos triginta sex similes florenos solidos duos et denarios septem dicte monete et quinque servitia consveta. Item recognovit camere et collegio pro communi servitio domini Thome alterius predecessoris sui* (Bischof von Csanád: 1377—1380) *septingentos quinquaginta novem florenos et quinque servitia consveta. Item recognovit camere eodem modo communi servitio domini Pauli alterius predecessoris sui* (Bischof von Csanád: 1373—1375) *octingentos et decem et septem similes florenos et quinque servitia consveta. Item recognovit camere eodem modo pro communi servitio domini Nicolai alterius antea predecessoris sui* (Bischof von Csanád: 1373—1375) *ducentos viginti similes florenos solidos quadraginta sex denarios decem moneta et quinque servitia consveta. Solvendo medietatem promissi in festo penthecostes proxime futuro, aliam medietatem in festo nativitatis domini nostri Jesu Christi extunc proxime futuro.*" Vatikanisches Archiv: Bonif. IX., Obligationes S. Colleg. ab anno 1390 ad 1400. Vol. 591, fol. 64; Urkunden-Handschriftensammlung des weil. Bischofs Wilh. Fraknói im Ung. Nationalmuseum, Budapest.

[14] „*credita et debita*".

[15] „*ad ecclesiam tuam Cenadiensem pertinere noscantur*".

[16] „*invocato etiam ad hoc, si opus fuerit, auxilio bracchii saecularis*". Mon. Vat. Hung. III, Nr. 328, pg. 304. Bischof Johann lieh Geld dem Johann von Losoncz. Dieses forderte sein Amtsnachfolger zur Zeit des Wardeiner Episkopates Lukas von Orévs im Prozeßwege von der Witwe des Ladislaus von Losoncz. König Siegmund lud am 10. 11. 1405 den Kläger zu einem vor dem Domkapitel von Csanád abzulegenden prozeßentscheidenden Eid. (Bánffy-Oklevéltár — Urkb. der Familie Bánffy I, 354). Wahrscheinlich ist hier nicht vom unmittelbaren Vorgänger des Lukas von Orév als Bischof von Csanád, sondern von seinem zweiten Wardeiner Bischofsvorgänger, Johann Czudar, die Rede.

[17] Mon. Vat. Hung. III, Nr. 335, pg. 302. Ähnliche Verständigung erhielten der Erzbischof von Gran und der Abt von Pécsvárad.

[18] Fraknói, Magyarországi tanárok és tanulók a bécsi egyetemen (Ungarische Professoren und Schüler an der Wiener Universität), Budapest 1874, 14; Ábel, a. a. O. 60; Denifle, a. a. O. 450; Schönebaum, a. a. O. 53.

[19] Heilig, a. a. O. 43—44.

Rivalin der Wiener Universität war: an der letzteren schmolz die Zahl der ungarischen Hörer auf ein Viertel zusammen[20]. Wahrscheinlich waren alle vier Fakultäten vertreten. Dies können wir aus dem Umstande folgern, daß dies seit Papst Urban VI. bei allen Universitäten[21] zutrifft[22].

Außer der Fakultät der freien Künste („*artes*") bestand auch die Fakultät für Theologie; dort hörte die Theologie der Dominikaner Johann Maar. Neben dem Kirchenrecht wurde auch Zivilrecht vorgetragen, hier erwarb der spätere Professor der Universität, der aus dem Komitate Sathmar stammende[23] Benedikt von Makra neben seinem kirchenrechtlichen Doktorat[24] das Doktorat der Zivilrechtswissenschaft[25]. Gerade der weitere Lebensgang Benedikts von Makra hemmte nicht nur die Arbeit der Gelehrten, sondern auch die Entwicklung der Universität selbst. Er nahm an dem Aufstand gegen Siegmund teil. Dies führte zu seiner Gefangenschaft; nun verfiel auch das Leben der Universität. Auch die übrigen Professoren, wahrscheinlich auch Lukas von Orév — damals schon Bischof von Wardein[26] — nahmen Stellung für Ladislaus von Neapel. Deshalb unterdrückte Siegmund die Universität. Hieraus ist zu erklären, daß in diesen Jahren an der Wiener Universität die Zahl der ungarischen Hörer wieder stieg. Diese wollten sich nicht dem Beherrscher Deutschlands, Ungarns und Böhmens entgegenstellen[27]. Lukas von Orév erlitt keine Kränkung. Siegmund verband mit dem Erfolg seiner Waffen großmütige Verzeihung, ja königliche Verleihungen. Lukas befand sich auch von nun an unbehelligt im Genusse seines Bistums. Auch als Bischof von Wardein behielt er das Kanzleramt der Universität und als Commende die Propstei von Ofen, das heißt er verfügte über deren Pfründen. Dies veranschaulicht die Umschrift seines bischöflichen Siegels[28]. Er starb im Frühling 1406.

Die vom Bischof Lukas gestiftete Universität wollte nach seinem Tode König Siegmund weiter entwickeln. Er erwirkte am 1. 8. 1410 bei dem von ihm anerkannten Gegenpapst Johann XXIII. die Bestätigung der Universität von Alt-Ofen. „Wir stellen fest und verordnen, daß in der genannten Stadt Alt-Ofen für ewige Zeiten eine Hochschule bestehe, mit den Fakultäten der hl. Theologie, des kanonischen und bürgerlichen Rechtes, der Medizin und der schöneren Künste, das heißt mit sämtlichen erlaubten Fakultäten." Der Gegenpapst bekleidet die Universität mit all den Privilegien, welche die Universitäten von Paris, Bologna, Oxford und Köln genossen; er bestimmt den jeweiligen Propst zum Kanzler der Universität; er regelt die Art und Weise der Erlangung der Doktor- und Magistergrade und bewilligt, daß alle jene, die an der Universität Alt-Ofen diese Grade erhielten, an jeder Universität ohne neue Prüfung als Professoren wirken können[29]. Aus der Ernennung des Propstes von Alt-Ofen ist zu schließen, daß in dieser Bulle von der Stiftung des Bischofs-Propstes Lukas die Rede ist. Am Konzil von Konstanz erschienen sechs Professoren der

[20] Von 43 auf 11; Heilig, a. a. O. 44—45.
[21] Orvieto, Ferrara, Fermo, Heidelberg, Köln, Frankfurt, Krakau 1400, Wien 1384.
[22] Iványi, Bilder aus der Vergangenheit der ungarischen Dominikanerprovinz: Melanges Mandonnet (Paris 1930) II, 459.
[23] Heilig, a. a. O. 47—49.
[24] „*doctor decretorum*".
[25] „*doctor legum, doctor in legibus, legista*". Heilig, a. a. O., 46—47.
[26] Seit 4. 3. 1397. Bunyitay, a. a. O. 219.
[27] Heilig, a. a. O.
[28] „*Sigillum Luce episcopi Waradiensis, cancellarii studii, commendatoris Prepositurae Veteris Budensis*". Faksimile: Bunyitay, a. a. O. I, 223.
[29] Fraknói, Nyomozások a pápai levéltárakban (Forschungen in den päpstlichen Archiven): Századok 1892, 193—194. Auch auf diese Bulle weisen die Notizen von Grampi hin. Doch es gelang Denifle nicht, diese Bulle aufzufinden.

Universität von Buda und hier blieb auch das Wappen der Universität. Dennoch scheint es, daß die Universität noch zu Lebzeiten Siegmunds aufhörte. Laut neuerer Forschung ist die durch König Matthias gegründete Preßburger Universität als Neugeburt der Universität von Ofen zu betrachten.[30] Tatsächlich wollte man diese zuerst in Ofen unterbringen[31]. Die Universität von Preßburg war ebenso wie jene von Fünfkirchen und von Alt-Ofen von kurzer Dauer. Die Universität von Preßburg, deren sämtliche Hörer dem Klerus angehörten — sie lebten in klösterlicher Gemeinschaft und trugen die kirchliche Kleidung[32] — wurde nach dem Tode des Königs Matthias eingestellt. Seine Nachfolger, die Könige aus dem Hause der Jagellonen, hatten kein Interesse, in dieser Universität eine Rivalin der Universität Krakau am Leben zu erhalten[33]. Somit stand das Land zur Zeit der Katastrophe des ungarischen Staates ohne Universität da, wie ein deutscher Forscher feststellt[34].

Ein großes Ziel hatte Lukas von Orév sein ganzes Leben hindurch begeistert. Dieses hatte er vor Augen von seiner Jugend an bis zu seinem Tod. Auf den Bischofsthron erhoben, diente er gewissenhaft dem Wohle seiner Diözese[35]. Am Sitz seiner beiden Bistümer hielt er die Verbindung mit seiner berühmten Stiftung aufrecht. Für ihre Förderung gewann er die maßgebenden Kreise. Er selbst suchte für sie namhafte Professoren zu gewinnen. Er erlebte die Blütezeit der Universität, identifizierte sich mit der Auffassung des Professorenkollegiums und der Hörer; deshalb konnte er im Zuge der politischen Ereignisse die Schmälerung seines Werkes nicht verhindern. Vielleicht dachte er auch daran, daß seine Stiftung dasselbe Los treffen werde, wie jene von Ludwig dem Großen; doch zweifelsohne vertraute er darauf, daß der Gedanke selbst weiter leben und wenn auch in anderer Form, von neuem Gestalt annehmen werde. Darin täuschte er sich nicht. Nach der Thronbesteigung eines großen Herrschers — König Matthias von Hunyady — nahm die Organisierung der Universität ein anderer ungarischer Bischof, Johann Vitéz von Zredna, in die Hände. Er wurde deren erster Kanzler. Dann, als auch diese Universität aufhörte, in dem bösen Zeitalter während der Türkenherrschaft, als Ungarn in drei Teile zerstückelt war und das Licht des katholischen Lebens nur mehr in einem Winkel des Landes, in Tyrnau, glimmte, entschloß sich zur Stiftung einer Universität ein anderer ungarischer Kirchenfürst, Peter Pázmány, der eben dort das Licht der Welt erblickte, wo Lukas von Orév seine Augen für ewig schloß, in Großwardein. Diese Universität kam mit der Zeit in das Herz des Landes, nach Ofen, wie die Stiftung des Bischofs Lukas; sie besteht auch heute in Budapest, während vom Werke Lukas von Orévs nichts mehr geblieben ist.

[30] „Erst Mathias Corvinus erweckte sie zu neuem, blühendem Leben", berichtet Heilig (a. a. O. 45) von der Universität von Alt-Ofen.
[31] Schönebaum, a. a. O. 55.
[32] A. a. O. 57.
[33] A. a. O.
[34] A. a. O.
[35] Bezüglich der Diözese Csanád fehlen die Angaben aus der Zeit seines Episkopates. Über seinen Wardeiner Episkopat vgl. Bunyitay, a. a. O.

WASSEIN UND DASEIN IN IHREM GEHALT

Von Anton Pechhacker S. J., Innsbruck

J. Iturrioz, obwohl eher „Suarezianer", schreibt in seiner Metaphysica Generalis: ... *revera, existentia dici potest fons totius perfectionis in ordine physico existentis*[1]); und er verweist neben anderem auf die wuchtigen Sätze des hl. Thomas, S. Th., I q. 4 a. 1 ad 3: *Ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum.* Wir sehen, des hl. Thomas' Worte sind nicht verhallt.

Nicht nur nicht verhallt sind sie; sie haben nicht selten noch eine besondere Schärfe bekommen. Indem die Seinsidee, schreibt van Steenberghen, „das Merkmal ‚Sein' von allen andern absondert, indem sie absieht von allem, was begrenzt und verschieden macht", ist sie „auf dem Gipfel der Abstraktion, ist sie die abstrakteste aller Ideen. In all dem ist aber nur der ausdrücklich ausgesprochene explizite Inhalt des Seinsbegriffs ins Auge gefaßt"[2]. „Durch ihren impliziten Inhalt" aber vergegenwärtige sie „adäquat die konkrete Realität mit allen ihren Unterschieden, besonderen Beschaffenheiten oder Bestimmtheiten"; sie bezeichne so „erschöpfend jedes Gegebene, gleich welcher Art, ob einfach oder komplex, und ebenso die Gesamtheit aller Gegebenheiten. So gesehen ist die Seinsidee überhaupt nicht abstrakt, weil das Merkmal ‚Sein' von den anderen lediglich durch den Wortausdruck und rein sprachlich abgehoben ist. Sachlich ist ja das Sein in keiner Weise nur ein Teil-Aspekt des Konkreten." Und so ist die Seinsidee „die adäquate, wenngleich undeutliche, Vergegenwärtigung des Konkreten; sie ist seine Erhebung in die Begriffsform oder seine begriffliche Umsetzung, die das Konkrete zwar undeutlich offenläßt, dennoch aber nichts davon ausläßt, sondern erschöpfend erfaßt. Dementsprechend bedeutet sie formell und wirklich (‚aktuell'), nicht nur der Kraft nach (‚virtuell') oder nur der Möglichkeit nach (‚potenziell'), also nicht nur andeutend und in Aussicht stellend, sondern in Sicht bringend alle Bestandteile und Schichten des konkret Gegebenen"[3]. Und daraus, heißt es, ergibt sich auch der analoge Charakter des Begriffes Sein. „Er gibt adäquat gleich welches konkrete Objekt wieder und bezeichnet darum zugleich Ähnlichkeit wie Verschiedenheit eines bestimmten Objektes bezüglich jedes anderen, und zwar so, daß die Ähnlichkeit von Verschiedenheit, wie auch umgekehrt, durchschnitten ist und beide untrennbar sind[4]."

Aus dem so festgelegten Seinsbegriff ergeben sich dann die weiteren Feststellungen: „Das Erste, was der Geist versteht und was auch die einzige positive Vollkommenheit ist, ist die zu sein, real zu sein oder zu existieren. Alles Übrige ist Beschränkung, Begrenzung, Abwandlung und Weise des Seins. Somit ist es das Wesen, das eine Weise des Seins ist; nicht aber ist die Existenz ein Modus oder eine Weise des Wesens. Es gilt: *Esse est actualitas formae*"[5]. Neben der abstrakten Wesenheit und dem konkreten Wesen wird noch das „Wesen als konkrete Komponente des endlichen Seienden" angesetzt, als dessen „beschränkendes Prinzip", als Prinzip der „Unvollkommenheit", dem die „Existenz als konkrete Komponente des endlichen

[1] J. Iturrioz, Metaphysica Generalis (Philosophiae Scholasticae Summa I). Madrid 1953, S. 536.

[2] F. van Steenberghen, Ontologie. Deutsch von A. Guggenberger, Einsiedeln 1953, S. 71. — Im Folgenden zitiert mit St. und Seitenzahl.

[3] St. 72f.

[4] St. 151.

[5] St. 147.

Seienden" entspricht, und zwar als dessen „Prinzip der Vollkommenheit"[6]. Ganz so einfach ist nun die Sache auch bei Autoren wie St. nicht. Man fühlt, daß den Wesenheiten denn doch allzu wenig Ehre erwiesen wird. Es erhebt sich nämlich die Frage, bei welchen unserer Begriffe von mehr „als einem bloß virtuellen Enthaltensein in Gottes Vollkommenheit die Rede sein" könne. Das kann „unbestreitbar" sein „bei den transzendentalen Attributen"[7]. Sie gehören ja zum „Sein" als *ea quae ipsum sequuntur*. Aber geht es bei nichts anderem? Anscheinend nicht. „Denn jede andere Bestimmtheit, Modalität oder Vollkommenheit kann nur eine Sonderweise und damit eine endliche Weise des Seins sein, eine Washeit, eine Wesenheit, eine Natur"[8]. Man mag sich schon freuen, daß hier, wo von Wesenheit die Rede ist, auch einmal der Ausdruck „Vollkommenheit" gefallen ist. Es kommt aber noch besser. „Es ist nicht richtig, daß alle Modalitäten des Seins, die wir in unserer Erfahrungswelt vorfinden und erfassen, wesentlich und notwendig endliche Seinsweisen darstellen... sich rein negativ oder beschränkend auf unsere Erkenntnis des Seins als solchen auswirkten. Wer das behaupten würde, übersähe, daß dem Menschengeist die Erfassung des Seins als solchen nur auf dem Wege über einen Begriff gelingt und daß der ausdrückliche Inhalt dieses Begriffes äußerst blaß und dürftig ist"[9]. Wir werden zwar noch immer auf den „ausdrücklichen Inhalt" des Seinsbegriffs verwiesen, aber es ist doch mit genügender Deutlichkeit gesagt, das Sein sei nicht „die einzige positive Vollkommenheit"; denn es ist ja „nicht richtig, daß alle Modalitäten des Seins ... sich rein negativ und beschränkend auf unsere Erkenntnis des Seins als solchen auswirkten". Weil der besagte Inhalt des Seinsbegriffs so dürftig ist, „darum", heißt es weiter, „erschließt er uns auch nicht die unendliche ‚Dichte' oder den unerschöpflichen ‚Reichtum' des Realen. Um den Inhalt des Seinsbegriffs aus seiner hochgradigen Undeutlichkeit (nur Undeutlichkeit, aber doch Adäquatheit?) herauszuhelfen und ihn in seiner Fülle ans Licht zu bringen, müssen wir uns auf die Erfahrung stützen"[10]. Mit diesen Worten ist natürlich auch gesagt, daß man mit einer Herausarbeitung des „impliziten Inhalts" des Seinsbegriffs nicht weit kommen würde und sich darum „draußen", in der Erfahrung nach Weiterem umsehen müsse. Zugleich beginnt ein wichtiger Unterschied sich klarer herauszustellen, nämlich der zwischen dem Sein im Begriff und dem Sein im Dinge selbst. Jenes rückt an die Seite der washeitlichen Merkmale, dieses bringt bestimmter das jeweilige konkrete Ding in seiner ganzen physischen Realität ins Blickfeld.

Doch die Gedanken entwickeln sich weiter. „Für unsere Erkenntnis des Seins bedeutet darum eine Sonderweise des Seins und ihre Erfassung durchaus nicht nur Beschränkung. Das wäre eine völlige Verkennung. Jede Seinsmodalität, die uns in der Erfahrung gegeben ist, umschließt vielmehr stets zwei Bestandteile. Sie hat einen Doppelaspekt. Der eine ist gewiß ein negativer; denn eine bestimmte Modalität des Seins ist immer eine Sonderbestimmtheit, ein Wesen, eine besondere Natur, die endlich ist und von anderen Sonderbestimmungen sich abhebt und ihnen gegenübersteht ... Jedoch der andere Aspekt ist positiv. Auch eine bestimmte Seinsmodalität ist eine neue Kundgabe des Reichtums der Wirklichkeit an uns, ist echte Eröffnung einer positiven Vollkommenheit der Gesamtwirklichkeit in ihrem eigentlichen und ursprünglichen Gehalt"[11]. Und es ist durchaus nicht alle Vollkommenheit „innerlich und wesentlich

[6] St. 162 ff.
[7] St. 276.
[8] St. 277.
[9] St. 277.
[10] St. 277 ff.
[11] St. 278.

der Endlichkeit verhaftet", sondern es gibt auch „Modalitäten des Realen", die dies nicht sind, die *perfectiones simplices*, an denen „die Scheidung zwischen positivem Gehalt und negativem Faktor, die sie mit sich führen, sehr wohl möglich" ist. Am Bewußtsein könne „das Gemeinte gut erläutert werden"[12]. Im Bewußtsein, in der „Schicht des Persönlichen, wo Denken und Wollen, Erkenntnis und Liebe ihren Sitz haben", sind uns Vollkommenheiten schlechthin zugänglich; da haben wir es „mit einer Modalität des Realen zu tun, die in ihrem Wesensgehalt weder Unvollkommenheit noch Begrenzung besagt"[13].

So sind wir von der ersten überspitzten These her auf einem sehr gangbaren Boden angelangt. Neben dem Sein, dem Existieren, und seinen transzendentalen Attributen gibt es auch positive washeitliche Vollkommenheiten. Gewiß sind die Wesenheiten innerhalb des Gebietes unserer Erfahrung mit Begrenztheit behaftet; ja, wir begegnen da vielfach Vollkommenheiten, die „innerlich und wesentlich der Endlichkeit verhaftet" sind; aber es finden sich doch auch Vollkommenheiten, „Modalitäten des Realen", die „in ihrem Wesensgehalt weder Unvollkommenheit noch Begrenzung" besagen. Und hier kommt dem Bewußtsein eine entscheidende Bedeutung zu. Kam es von der einseitigen Berücksichtigung der Außenwelt, daß man so lange nur im „Sein" schlechthinige Vollkommenheit zu sehen vermochte? — Es harrt jedoch manches noch einer genaueren Durchsicht.

Die Seinsidee soll, zwar implizit, aber doch „adäquat die konkrete Realität mit allen ihren Unterschieden, besonderen Beschaffenheiten oder Bestimmtheiten" wiedergeben. Kraft seiner schlechthinigen formalen Transzendentalität spielt der Seinsbegriff ohne Zweifel eine ganz eigene Rolle. Er bezieht sich, im Gegensatz zu den anderen Allgemeinbegriffen, schlechthin auf jedes Ding. Aber nicht nur das. Er ist auch in jeder Bestimmtheit jeden Dinges, in jedem Unterschied, auch dem letzten und besondersten, enthalten. Alles das gehört zu den inferiora des Seinsbegriffes. „Menschsein" dagegen kann ich einmal nur von jedem Menschen aussagen und dann auch das immer nur vom ganzen Menschen, nicht auch von seinen Teilen, besonderen Bestimmtheiten und Unterschieden. „Substanzsein" kommt der ganzen Seele zu, nicht aber ihren akzidentellen Bestimmungen. Die Seinsidee aber begibt sich tatsächlich „in das ganze Drum und Dran, in alle Bestimmtheiten und Unterschiede der konkreten Einzeldinge hinein"[14]. Weil der Inhalt dieses Begriffes so gering ist, kann er sich auf schlechthin alles erstrecken. Er berührt aber alles nur insofern, als es „etwas" ist. Und so ist der Umstand, daß „die Seinsidee sich auch in alle Bestimmtheiten und Unterschiede der konkreten Einzeldinge hineinbegibt", ein Zeichen des weitesten Umfanges dieses Begriffes, in keiner Weise aber einer erschöpfenden, auch nicht einer adäquaten Wiedergabe der Dinge; denn Adäquatheit eines Begriffes bezieht sich auf den Reichtum seines Inhaltes, nicht aber auf die Weite seines Umfanges. Der Begriff „Substanz" läßt sich von den akzidentellen Bestimmungen der Seele nicht mehr aussagen, weil eben sein Inhalt bereits zu reich ist. Ein adäquater Begriff aber ist entweder komprehensiv oder doch vollständig distinkt, d. i. alle seine Merkmale bis zu den letzten ausdrücklich angebend[15]. Nicht einmal eine „undeutliche", indistinkte „Vergegenwärtigung des Konkreten" kann der Seinsbegriff genannt werden, da er in bezug auf jede besondere Bestimmtheit unklar ist, sie nicht von den anderen Bestimmtheiten unterscheidend, ein undeutlicher Begriff aber wenigstens klar sein muß, wenn er auch seine Merkmale nicht unterscheidend angibt.

[12] St. 279f.
[13] St. 313.
[14] St. 73, Anm. des Übersetzers.
[15] Vgl. C. Frick, Logica[5], S. 21.

Wenn St. von seiner Seinsidee sagt, nach ihrem impliziten Inhalt sei sie „überhaupt nicht abstrakt, weil das Merkmal ‚Sein' von den anderen lediglich durch den Wortausdruck und rein sprachlich abgehoben ist", so ist das vollkommen richtig. Wird nämlich mit „Sein" bei jedem Ding adäquat, wenn auch „undeutlich", die ganze Realität, das ganze „Sein" ausgedrückt, so ist der Inhalt jedesmal verschieden, und gemeinsam bleibt nur das Wort. Vom Nominalismus rettet nur mehr der „explizite Inhalt". Der genügt aber auch als ganzer Inhalt des Begriffes vom Sein als solchem.

Dieser Gesamtinhalt des Seinsbegriffes ist nun nicht das Dasein, sondern das Wassein in seinem abstraktesten und dem Umfang nach umfassendsten Sinne, in welchem es nicht nur die eigentlichen washeitlichen Bestimmtheiten umfaßt, sondern auch „Dasein" und „Subjektsein", die doch auch dem metaphysischen Nichts entgegengesetzte, realisierbare Sinngehalte sind. Die Ontologie befaßt sich ja nicht nur mit dem Existierenden, sondern vor allem mit den Washeiten und washeitlichen Beziehungen. Gewiß muß sie vom gegebenen Einzelnen ausgehen, von dort ihre Inhalte herholen; dann aber untersucht sie diese Inhalte als solche, durchdringt sie spekulativ und sieht vom tatsächlichen Gegebensein ab. Sämtliche Prinzipien der Metaphysik haben es mit washeitlichen Bestimmungen zu tun. Sie gelten als absolute Prinzipien. Für die Wirklichkeitsordnung aber ist ihre Geltung nur hypothetisch, unter der Voraussetzung nämlich, daß der Inhalt des Subjektsbegriffes des Urteiles, das eine solche Beziehung aussagt, verwirklicht ist. Bei einem analogen Charakter des Seinsbegriffs, wie ihn St. versteht, könnte es mit dem Aufweis der ersten und allgemeinsten Seinsprinzipien seine Schwierigkeiten haben. Tatsächlich heißt es diesbezüglich auch bei St. immer: Wir haben „durchzuprüfen an Hand irgendeines Seienden, sofern es unter dem Gesichtspunkt, überhaupt zu sein, betrachtet wird"; „jedes Seiende setzt sich, einfach insofern es ist, in absolut ausschließender Weise dem Nicht-Sein gegenüber ..."; „betrachten wir ein Seiendes in sich, so kann es, gerade insofern es überhaupt ist, nicht in vielerlei zerfallen"; „insofern es ist, ist jedes Seiende ähnlich jedem anderen, insofern dieses ist", usw.[16]. Überall findet sich hier die Betrachtung unter der einen allgemeinen Rücksicht des Seins, und das ist nichts anderes als der Inhalt des Seinsbegriffes, die *ratio entis*, betrachtet mit Absehen oder Weglassen — nicht Ausschließen oder Leugnen — der übrigen *rationes* als solcher, als besonderer. Allerdings will St. unter „Sein" und „ist" immer „existieren" verstehen, aber das trifft, wie wir schon sahen, in Wahrheit nicht zu. Es handelt sich um das allgemeinste Sein, das Wassein, und entsprechend um das Wasseiende — wobei es bei letzterem durchaus nicht immer um ein letztes, substantielles Subjekt gehen muß —; denn nur das Wassein erstreckt sich auf schlechthin alle Bestimmtheiten und Merkmale. Die ersten und allgemeinsten Prinzipien aber gelten von schlechthin jeglicher Bestimmtheit.

Aber die Sache, scheint es, ist doch wieder nicht so einfach. „Die Seinsabstraktion mag nämlich noch soweit vorangetrieben werden, sie ist dennoch nie eine Abstraktion, die einen Teil-Aspekt von der Sache abhebt oder trennt ... das Sein ist nie nur ein Aspekt, ein Bestandteil, es ist keine auch nur logisch von anderen ablösbare Bestimmtheit. Vielmehr stammen alle Bestimmtheiten innerlich und formell aus dem Sein, sie sind vom Sein[17]." Soll, wie die anderen allgemeinen Begriffe, auch der Seinsbegriff „nur eine Teilrepräsentation der Objekte sein", „muß man notgedrungen annehmen, daß die verschiedenen Objekte sich voneinander abheben durch Unterschiede, die außerhalb des Seins liegen. Das kommt auf die Sinnlosigkeit hinaus, sich auf Unterschiede zu berufen, die gar

[16] St. 99. Die Unterstreichungen sind hier von uns.
[17] St. 81.

nicht sind, da sie mit dem Nichts zusammenfallen"[18]. Also muß, so scheint es, das Sein doch jedesmal die adäquate Wiedergabe der ganzen konkreten physischen Realität der Einzeldinge sein. Und „den Boden des realen Existierens, auf dem seinsverstehendes Erfahren sich bewegt und den die Seinsidee meint, hat verlassen, ‚wer das Sein so sehr verflüchtigt, daß er im bloßen ‚Etwas' in erster Linie unseren Seinsbegriff erblickt'. Auch macht Lotz ... den geschichtlichen Hinweis, daß Suarez nicht mehr wie Thomas den Ursprungssinn von Sein *ab actu essendi* nimmt, sondern von *res* in der Bedeutung von etwas, das existieren kann"[19]. Nicht Teilrepräsentation, sondern nur adäquate Repräsentation könne demnach der Seinsbegriff sein, eine Repräsentation, der nur „Verdeutlichungsbedürfnis" zukommt. „Dann erst stellen sich die wirklichen Verdeutlichungen als ‚Etwase', Washeiten, Seins-Weisen heraus, und zwar im Doppelsinn von Sichherausstellen: sie stellen sich als solche aus dem Sein und für unser Erkennen heraus ... die Seienden werden vom Ursprung her als das gesehen, was sie sind: Äußerungen, ‚Anwesungen' des Seins[20]."

Zunächst ist zu bemerken, daß „Seiendes" hier nicht verstanden wird als „Subjekt, dem Sein — Wassein oder Dasein — zukommt", sondern als „etwas, das Sein (= Existenz) hat oder haben kann"; oder sagen wir genauer: als Wasseiendes, d. i. als Subjekt, dem Wassein zukommt, und das somit „seinsfähig" ist, d. h. existieren kann oder vielleicht auch wirklich existiert. Es können ja nur Konkreta existieren. — Doch der Haupteinwand liegt darin, daß Sein kein Teilaspekt sein kann. Der Seinsbegriff, mit dem es die Metaphysik zu tun hat, ist notwendig ein durch Abstraktion gewonnener Begriff[21]. Wenn man nun sagt, Abstrahieren sei ein Erfassen unter dieser oder jener Rücksicht, so dürfen diese verschiedenen Rücksichten nicht aufgefaßt werden wie etwa die verschiedenen Seiten eines Würfels oder wie die Seiten auf den Blättern eines Buches. Die Abtsraktionsrücksichten überschneiden sich oft, fallen oft zusammen, vielleicht ganz oder doch teilweise. Ich kann die Evidenz definieren als *manifestatio rei menti facta* oder als „Einblick in einen Sachverhalt, der sich als solchen weiß". Das erste Mal fasse ich die Evidenz mehr von der Dingseite her ins Auge, das andere Mal mehr von der Subjektseite her. Oder, ein Bergweg kann betrachtet werden als bergan- oder bergabführend. In solchen Fällen habe ich, genau gesehen, gar nicht verschiedene „Aspekte", sondern

[18] St. 78.

[19] St. 93, Anm. des Übersetzers mit Verweis auf J. B. Lotz, Wert und Sein, S. 133 mit Anm. 90

[20] St. 84, Anm. des Übersetzers.

[21] Daß es mit der ersten Gewinnung metaphysischer, d. i. auf schlechthin alles sich erstreckender Begriffe aus der Außenerfahrung seine Schwierigkeit hat, wird jeder zugeben müssen; denn hier ist uns das Reale nicht in seinem An-sich-sein gegeben, sondern nur durch die Phänomene. Günstiger aber liegt die Sache in der Innenerfahrung. Wir sahen schon, wie hier auch „reine Vollkommenheiten" durch Abstraktion gewonnen werden können. Was den Inhalt des Seinsbegriffes angeht, so finden wir ihn hier als realisiert vor, sowohl was Wassein wie auch Dasein betrifft. Die Reflexion über seinen Inhalt und folglich über seine Erstreckung zeigt uns, daß nur das Nicht-sein, also „nichts" außerhalb seines Umfanges liegt. Damit steht aber bereits fest, daß er ein schlechthin auf alles sich erstreckender und somit, zunächst einmal in diesem Sinne, metaphysischer Begriff ist. Ob es eine rein geistige Welt, ein schlechthin vollkommenes unendliches Wesen gibt, mag sich mir vielleicht noch verschließen; aber es steht mir fest, daß auch diese „transzendenten Wesen" unter den Seinsbegriff fallen, notwendig Seiende sind, wenn sie existieren. Die Behauptung, die Abstraktion der Transzendentalien sei notwendig und wesentlich ein Moment am Urteil, ist durchaus unbegründet, den Tatsachen widersprechend und die Natur des Urteils völlig verkennend; siehe J. de Vries, Urteilsanalyse und Seinserkenntnis. Schol. 28 (1953) 382–399.

denselben Aspekt, gleichsam in verschiedener „Richtung" betrachtet. Wenn ich hingegen die Seele das eine Mal als Substanz, das andere Mal als geistig auffasse, habe ich wirklich verschiedene Aspekte. Darum liegen in jenen zwei Fällen auch nicht verschiedene Begriffsinhalte vor; sie unterscheiden sich nur *per distinctionem rationis ratiocinantis*, oder höchstens *rationis ratiocinatae cum imperfecto fundamento in re*. Öfter erstreckt sich ein Aspekt über den anderen, aber nicht umgekehrt. „Lebendig" umfaßt „vegetativ", „sensitiv" und „geistig", und zwar ihrem ganzen Umfang nach; nicht aber erstreckt sich eines dieser drei über den ganzen Umfang von „lebendig". Diese drei liegen nicht außerhalb des Begriffes „Leben", sondern gehören zu seinem Umfang, weil sie eben diesen Begriff in sich, in ihrem Inhalt enthalten; sie selbst aber finden sich nicht im Inhalt des Begriffes „Leben", weil sie dieser als je solche nicht ausdrückt, sondern von ihnen absieht. Diese drei sind unter „lebendig" mitgemeint, und zwar notwendig mitgemeint, aber nicht als in seinem Inhalt eingeschlossen, sondern als zu seinem Umfang gehörend. Anders liegt die Sache beim Verhältnis zwischen „Substanz" und „geistig", oder „Sinneswesen" und „vernünftig". Nicht „vernünftig" ist im Umfang von „Sinneswesen" enthalten, sondern der Mensch, in dem „vernünftig" mit „Sinneswesen" sachlich, nicht aber begrifflich, sich beisammen findet.

Wie mit „lebendig" verhält es sich auch mit „Sein", natürlich mit dem großen Unterschied vor allem, daß es überhaupt nichts gibt, das außerhalb seines Umfanges läge. Alle Unterschiede, die das Sein näher bestimmen, enthalten dieses in ihrem Inhalte. Und so ist Sein tatsächlich kein „Teil-Aspekt", wie es z. B. „Substanz" und „geistig" in bezug auf die Seele sind, sondern es ist der alles durchdringende Aspekt, die in allem enthaltene *ratio formalis*. Wenn nun auch die Unterschiede in ihrem Inhalte notwendig das Sein einschließen, so heißt das noch lange nicht, daß auch das Sein die Unterschiede in seinem Inhalte und nicht nur in seinem Umfange einschließe. Es ist einfach nicht wahr, das im Inhalt meines Seinsbegriffs das „Menschsein" oder „Engelsein" oder „Rohrzuckersein" als solche irgendwie, wenn auch nur „undeutlich", enthalten seien, so wahr es ist, daß sie unter den Umfang dieses Begriffes fallen. Nicht einmal die ersten Unterschiede, wie „notwendig", „aus sich", oder „kontingent", „von einem andern" sind als solche in der Komprehension des Seinsbegriffes enthalten. „Als solche" sind die Unterschiede nicht enthalten, obwohl sie gerade auch als solche ein Sein sind und so zum Umfang des Seinsbegriffes gehören. Die hier gerne verwendeten Ausdrücke „mitgemeint", „mitgesagt", usw. sind oft nicht eindeutig. In der Anthropologie ist z. B. die Rede vom Menschen. Sind auch die Ibaloy, die Isneg, die Kalinga „mitgemeint"? Gewiß, wenn sie Menschen sind; mit anderen Worten: Wenn sie zum Umfang des Begriffes „Mensch" gehören. Als Besonderungen des Menschseins aber sind sie nicht mitgemeint; ja, ich weiß vielleicht nicht einmal von ihnen. Sie haben somit als solche gar nichts mit dem Inhalt meines Untersuchungsgegenstandes zu tun.

Es ist demnach ganz unmöglich, daß „alle Bestimmtheiten innerlich und formell aus dem Sein stammen", daß sie „vom Sein" sind. Weder seinsmäßig noch für unser Erkennen kann sich etwas Besonderes aus dem Sein herausstellen. Durch Abstraktion wurde dieser Begriff gebildet. Er muß nun wieder bereichert werden durch Hinzugabe der zuvor weggelassenen weiteren Bestimmungen, Bestimmungen, die gewiß nicht vom „Draußen" seines Umfanges, wohl aber seines Inhaltes kommen. So wahr es ist, daß im göttlichen Sein das Sein und alle Vollkommenheiten in absolut notwendiger und somit in einer Art formaler Identität und mithin auch in unendlichem Grade sich finden, so unrichtig ist es, zu sagen, daß sich dies alles aus dem Sein als solchem ergäbe. Es gibt nun einmal auch endliches Sein, das echtes Sein ist. In ähnlicher Weise

sind auch im Dreieck Flächesein und alle Eigentümlichkeiten des Dreieckes in absoluter Identität gegeben. Aber außer dem Dreieck sind auch noch andere Flächen und so kann Fläche als solche nicht die Proprietäten des Dreieckes oder des Kreises oder einer anderen bestimmten Fläche aus sich herausstellen. Man könnte dem Pantheismus wohl kaum eine passendere Grundthese liefern als die Behauptung, das Sein sei „an sich grenzenlos", als solches nur im *esse absolutum* und nicht im endlich Realen gegeben. Da werden die endlichen Dinge wirklich nur zu „Wellen auf dem einen unendlichen Ozean des Seins". — Ein „geschichtlicher Hinweis auf Suarez" in dieser Sache wäre wirklich treffend, wenn er auf dessen klare, den Gegebenheiten gerechtwerdende Abstraktionslehre ginge.

Daß das Sein zunächst einmal zu einem bloßen „Etwas" „verflüchtigt" wird, hat seinen guten Grund. Die Ontologie hat zu untersuchen, was in schlechthin allem sich findet, sei es konkretes Ding, sei es eines konkreten Dinges Bestimmtheit von welcher Art immer; sie hat dann die Prinzipien darzulegen und zu rechtfertigen, nach denen sich schlechthin alles richtet. Dazu ist ein sauberer, noch durch keine Besonderheiten in seinem Umfang begrenzter Begriff des bloßen „Etwas" unentbehrlich. Freilich läßt sich dann über dieses „Etwas" weiter nicht mehr viel sagen. Immerhin ist auch so der zunächst aus der Erfahrung gewonnene und insofern empirische Seinsbegriff infolge dieser ersten spekulativen Durchdringung, wie sie die Rechtfertigung der ersten Prinzipien mit sich bringt, bereits zu einem „metaphysischen" Begriff geworden. Man denke da an die Überlegungen über das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten, durch die sich die schlechthinige Transzendentalität des Seins erschließt. Trotzdem muß man aber sagen, die Ontologie befindet sich mit diesen ersten Überlegungen nur in einer Art Vorfeld, ähnlich wie der Mathematiker, wenn er Einiges über Linie und Fläche als solche sagt, bevor er z. B. über das Dreieck, die Urfläche unter den geradlinig begrenzten Flächen, oder über den Kreis, die vollkommene gekrümmte Fläche, zu handeln beginnt. Gegenstand der Ontologie ist ja nicht nur das *ens ut sic*, sondern das *ens metaphysice complete spectatum*. Allerdings gabelt sich hier das *ens* in das *ens necessarium* und das *ens contingens*. Doch damit streben wir über das vorgelegte Thema hinaus.

Wie verhält es sich aber mit dem *actus essendi*, von dem wohl Thomas, aber nicht mehr Suarez den „Ursprungssinn von Sein" genommen hat? Fassen wir ihn ins Auge, so wie dieser Begriff vorgelegt wird, mit Absehen von allen geschichtlichen philosophischen Vorbedingungen, aus denen er herausgewachsen sein mag. Faßt man das Wesen nur als Begrenzung auf und verlegt man alle positive Vollkommenheit in den Seinsakt hinüber, so wird der Verstand gemäß seiner unterscheidenden und abstrahierenden Kraft in diesem „Seinsakt" unvermeidlich wieder unterscheiden zwischen dem Dasein als solchem und den jeweiligen Vollkommenheiten. Das Dasein als solches findet sich in allen „Seinsakten" der verschiedenen Dinge, die Vollkommenheiten aber sind je verschieden. Und so ist diese gedankliche Unterscheidung voll in den Dingen begründet; die Vielheit dieser Seinsakte, die im Dasein übereinkommen, in den je eigenen Vollkommenheiten aber verschieden sind, bildet diesen Grund. Das Dasein, das in den Seinsakten der verschiedenen Dinge mit jeweils anderen Vollkommenheiten identisch ist, sieht als solches notwendig von jeder einzelnen Vollkommenheit ab; die einzelnen Vollkommenheiten aber können aus sich nicht Dasein besagen, da es sich ja um kontingent verwirklichte Vollkommenheiten handelt. Diese Unterscheidungen und Abstraktionen sind im „Seinsakt", der zugleich alle Vollkommenheit eines Dinges umfassen soll, nicht zu umgehen. Es wäre doch allzu willkürlich, zu behaupten, kontingente Dinge seien durch keine positiven Vollkommenheiten, sondern nur durch Beschränkungen untereinander verschieden, oder diese Vollkommenheiten sähen vom

Dasein nicht ab, sondern enthi elten es einschlußweise in ihrem Begriff. Damit stehen wir aber in diesen „Seinsakten" vor der „suarezianischen" Distinktion von Essenz und Existenz, von Wassein — Vollkommenheit — und Dasein als solchem. Ob ein solcher begrifflich zusammengesetzter „Seinsakt" dann nur durch eine subjektive Potenz begrenzt und vervielfältigt werden kann, bleibt eine Frage für sich. Jedenfalls kann der „Seinsakt" als solcher nicht unendlich sein.

Und doch scheint alles am Seinsakt zu hängen: ... *essentiae sine exsistentia tandem nihil sunt, earumque possibilitas perfectionis tunc tandem in actum reducitur, cum exsistentes redduntur; unde, revera, exsistentia dici potest fons totius perfectionis in ordine physico exsistentis.* Und: ... *perfectio apparet quam maxima exsistentiae*[22]. Nicht selten begegnet man solchen Redeweisen. Ich mag, so sagt man, die Soseinbestimmungen noch so sehr häufen, in Wirklichkeit habe ich doch immer noch nichts; erst mit dem Dasein ist die Leere erfüllt.

Was ist aber das dem Sosein und dessen Bestimmungen entgegengestellte und von diesen unterschiedene Dasein? Ein begriffliches, abstrahiertes Merkmal, nicht weniger als die Soseinsmerkmale auch. Gewiß ist es eine Wiedergabe des Wirklichen, hat es seine reale Geltung, aber hierin stehen ihm die Soseinsmerkmale in nichts nach. Wie der Existenz in der denkunabhängigen Ordnung das ganze Ding entspricht, wenn auch nicht *totaliter*, nicht unter jeder Rücksicht betrachtet, so entspricht auch jedem washeitlichen Merkmal das ganze Ding, wenn auch wieder nicht *totaliter*. Und wenn ich zu den Soseinsmerkmalen das Dasein hinzugebe, habe ich nicht das „existierende Ding", sondern den Begriff eines „daseienden Soseins", den Komplex der erfaßten Soseinsbestimmungen, bereichert um das Merkmal „Dasein", einen Begriff, der gewiß reale Geltung hat, etwas Verwirklichtes oder doch Verwirklichbares darstellt. Das ist der Fehler, der hier nicht selten gemacht wird: Man nimmt das den Soseinsbestimmungen gegenübergestellte Dasein doch wieder als Ausdruck für das konkrete reale Daseiende mit allen seinen Beschaffenheiten, für das ganze Ding, wie es in sich ist, und macht so den Sprung aus der begrifflichen Ordnung hinüber in die denkunabhängige. Und so wird Dasein zum *fons totius perfectionis in ordine physico exsistentis*. Was die Wesenheiten *exsistentes reddit*, ist nicht die Hinzugabe der *exsistentia*. In der denkunabhängigen physischen Ordnung ist zunächst nichts da, und dann wird — von einer entsprechenden Ursache natürlich — das ganze Ding verwirklicht, „ins Dasein gesetzt". Und dieses ganze konkrete Ding ist eine Realisierung nicht nur des Daseins, sondern auch aller washeitlichen Merkmale, die jeweils erfordert sind, daß das Ding ein solches und nicht ein anderes sei. Dieses ganze konkrete Ding kann ich denkend verschiedentlich auffassen, je nach der Rücksicht, unter der ich es betrachte: als so oder so Beschaffenes oder auch als Daseiendes. Nicht nur das *ens materialiter sumptum*, sondern auch das *ens formaliter sumptum* ist „ein Objekt idealer oder begrifflicher Ordnung". Deshalb ist aber keines — auch das *ens materialiter sumptum* nicht — seinem Inhalt nach „außerhalb der begrifflichen Ordnung undenkbar und unmöglich", wie St. glaubt[23]. Zusammen mit dem *modus quo* sind sie beide, auch das *ens formaliter sumptum*, nur in der begrifflichen Ordnung denkbar und möglich.

Es ist eine leicht irreführende Redeweise zu sagen, die Wesenheiten werden durch das Dasein aktuiert. Diese Aktuierung gehört ganz in die begriffliche Ordnung und geschieht hin zum Begriff einer daseienden Wesenheit, so wie „Sinneswesen" durch „vernünftig" aktuiert wird zu „Mensch". Nicht aber werden durch diese „Aktuierung" die Wesenheiten zu wirklich existierenden

[22] J. Iturrioz, Metaphysica Generalis, S. 536.
[23] St. 93ff.

Dingen aktuiert, auch nicht zu einer adäquaten Wiedergabe des real existierenden Dinges, außer es liegen die zu einer solchen Wiedergabe erforderten Soseinsmerkmale vor. Ebenso verfänglich sind Redeweisen wie *ens aptum ad exsistendum per exsistentiam ab alio datam*, oder *ens, quod exsistentiam ab alio habet*, usw. Auch Definitionen wie *exsistentia est id, quo aliquid in ordine physico est*, sind noch zweideutig. Sie können ja auch als denkunabhängig gemeint sein, und dann ist das *id quo* die ganze Realität des existierenden Dinges, sein ganzes Drum und Dran. Werden aber diese letzteren Definitionen vorgelegt als solche der den washeitlichen Bestimmungen gegenübergestellten Existenz, dann gelten sie eindeutig für die denkabhängige Ordnung, für die Existenz als solche, für die *praesentia in ordine physico*, der natürlich auch jeweils das ganze Ding entspricht, aber doch nur unter der einen besonderen Rücksicht des Wirklichseins betrachtet.

Man wird somit wohl sagen können, daß die ganz natürlicherweise sich ergebende Auffassung von Wassein und Dasein aufrechtzuerhalten ist. Wir betrachten das in der Erfahrung Gegebene unter den beiden Rücksichten des *quid sit* und des *an sit*. Der ersten Frage entsprechen die washeitlichen Bestimmungen, das Wassein im engeren Sinn, der zweiten das Dasein als solches. Es sind zunächst denkabhängig unterschiedene Gehalte und müssen als solche betrachtet werden, so lange sich nichts weiteres erweisen läßt. Ob für einen tiefer greifenden Unterschied stichhältige Gründe vorliegen, geht über unsere Frage hinaus. Im Bereich des Kontingenten ist der begriffliche Unterschied zwischen Wassein und Dasein jedenfalls voll in den Dingen begründet. So liegt auf der einen Seite das Wassein mit der ihm wesentlichen Proprietät der Existenzfähigkeit und auf der anderen das Dasein. Der urteilende Verstand kann sich auf jedem der beiden Felder bewegen. In beiden Fällen haben die Urteile reale Geltung, auch wenn vom Dasein, ja selbst von der Geeignetheit zum Dasein abgesehen wird und nur die Sinngehalte als solche im Auge behalten werden. Wir befassen uns ja oft mit einer Washeit, ohne auch nur irgendwie auf vieles ihr durchaus Wesentliches einzugehen. Man denke nur an die verschiedenen Aussagen, die wir über das Dreieck machen, wobei wir bei der einen gar nicht an die andere denken, ja vielleicht nicht einmal von ihr wissen, die aber doch alle sachlich wesentlich zusammenhängen. So sagt z. B. auch das Urteil „Denken ist von Wollen verschieden" nichts aus über das Verwirklichtsein dieser beiden Sinngehalte; ja es schweigt sogar über ihre Verwirklichbarkeit; in bezug auf diese unterscheiden sich Denken und Wollen ja nicht. Doch das betrifft bereits weniger den Gehalt von Wassein und Dasein als das Verhältnis der beiden in unserer Denkordnung.

REZENSIONEN

Th. Chary, Les Prophètes et le culte à partir de l'exil (Bibliothèque de théologie, III: Théol. biblique 3). Gr. 8° (X u. 314 S.). Tournai 1957, Desclée.

Chary hat sich zum Ziel gesetzt, zu zeigen, wie das AT seit dem großen Einschnitt der babylonischen Gefangenschaft das religiöse Ideal vorbereitet hat, das Christus in die Worte kleidet: Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit (Jo 4, 24). Er beschränkt sich dabei auf die Propheten, die Beförderer einer „vergeistigten Religion". Der Ausgangspunkt ist Ezechiel, der, wie Ch. glaubt beweisen zu können, durch seinen Entwurf einer Gottesdienstordnung (Ez 40—48) auf die Entwicklung nach der Gefangenschaft bis zuletzt maßgebend eingewirkt hat. Träger der Erneuerung seien zunächst Jer und Ez gewesen, jener durch die Verheißung eines neuen Bundes mit dem ins Herz geschriebenen Gesetz (31, 31ff), dieser durch die Verheißung vollkommener Reinigung und der Gabe eines neuen Geistes (36, 25ff). Die scharfe Kritik Jeremias' am Gottesdienste würde allerdings in eine andere Richtung geführt haben als Ezechiel. Hier wäre eine kleine Arbeit von E. Vogt, Rektor des päpstlichen Bibelinstitutes in Rom, zu erwähnen gewesen: Negatio paradoxa: Bibl. 36 1955) 146f, und die Kritik Jeremias' würde weniger scharf erscheinen. Ezechiels Bestreben hingegen sei es gewesen, Tempel und Gottesdienst vor aller Verunreinigung, Entheiligung und Unordnung zu bewahren als Unterpfand für das Heil der Gemeinde. In den Kap. 1—3 zeigt Ch. durch den Vergleich mit der Lage im Tempel und Gottesdienst Salomos, der Chronik und des Priesterkodex, wie Ez seine Forderungen geradezu überspitzt habe. DtIs (Kap. 4) hingegen falle aus der Reihe und sei von Ez nicht beeinflußt. Überhaupt wäre, wenn Jer und DtIs durchgedrungen wären, viel weniger Nachdruck auf Reinheit und Riten gelegt worden und der Messiasgedanke wäre viel weniger gottesdienstlich gefärbt als bei TrIs, Agg und Zach, den Hauptträgern der Erneuerung im Geiste Ezechiels. Doch hätten diese drei die Starre Ez's gemildert, besonders TrIs unter dem Einfluß seines Meisters DtIs, und sich umfassendes Verständnis für die Heidenwelt bewahrt. Bei Agg und Zach finde man die Spuren eines stillen Kampfes zwischen Priestertum und Dynastie, der durch das Verschwinden Zorobabels zugunsten des Hohenpriesters ausgefallen sei (Kap. 4 u. 5). Diese Linie lasse sich weiter verfolgen bei Mal, Joel (um 400) und DtZach zu Beginn der griechischen Zeit), teils in Milderung, teils wieder in Verschärfung der Gedanken Ez's, aber immer getragen von aufrichtig religiöser Gesinnung Kap. 6—8). Endlich Daniel (Kap. 9), dessen vormakkabäische Kapitel 1—6 einen legalistischen Standpunkt verrieten, während seine aus der Makkabäerzeit stammenden Weissagungen (Dan 7—12) Zeugnis ablegten für die Treue zu Tempel, Gottesdienst und Gesetz. Der ebenfalls der Zeit nach der Gefangenschaft zugewiesene Jonas wird nur gestreift als Zeuge einer Gegenströmung gegen die zu stark nationale Haltung.

Die hier kurz zusammengefaßten Gedanken werden von Ch. nach sorgfältiger Untersuchung der Texte entwickelt. Sein Buch ist ein wertvoller Beitrag zur Theologie des AT. Am Schluß findet sich ein Verzeichnis der zahlreichen behandelten Bibelstellen. Das Verzeichnis der ausgiebig herangezogenen Literatur umfaßt sechs Seiten. Doch fehlt zu Dan der Kommentar von Joseph Linder S. J. (im CSS). Dort wäre S. 3—13 auch eine befriedigende Lösung der von Ch. (237) erwähnten Schwierigkeit mit dem dritten Jahr König Jojakims und eine gründliche Behandlung der übrigen „ungenauen Angaben" zu finden gewesen.

Doch sind die Beweise Ch.s nicht immer über alle Zweifel erhaben, z. B. S. 51ff die Geschichte des Hohenpriestertums. 1 Chr 5, 30ff gibt den Stammbaum des Hohenpriesters zur Zeit Ez.s, nicht aber die Reihe der amtenden

Hohenpriester. Man wollte offenbar den vom Fluch getroffenen Heli ausscheiden. Der Fluch erfüllte sich zunächst durch den Mord Sauls an der Priesterschaft von Nobe, der sämtliche Priester aus der Nachkommenschaft Helis aus der Linie Itamars mit Ausnahme Abjatars traf. Das Bundeszelt brauchte aber einen Priester. So übernahm ein Vorfahre Sadoks aus der Linie Eleazars das Amt. Die zwei Achitob, die ungefähr gleichzeitig in der Linie Itamars und Eleazars auftauchen, gleichzusetzen und darin einen merkwürdigen Versuch der Verschmelzung beider Linien zu sehen, ist überkritische Voreingenommenheit. Abjatar war zu David geflohen und wurde von ihm als Hoherpriester nach Jerusalem mitgenommen. David fand den klugen Ausweg, den anderen Hohenpriester Sadok beim Bundeszelt anzustellen, das nach 1 Chr 16, 39; 21, 29; 2 (nicht 1) Chr 1, 3 nach Gabaon gewandert war. Mit der Verbannung Abjatars schien der Fluch über Heli gänzlich erfüllt und Ez wollte diesen Zustand festgehalten wissen. Daß nach 1 Chr 24, 4 die Linie Itamars von 24 Priesterklassen nur acht zu besetzen vermochte, war die Folge der Mordtat Sauls. Wenn der Chronist trotzdem nichts von einer neuen Einteilung der Priesterschaft berichtet, so ist das ein gutes Zeichen für die Echtheit dieser Liste: sie ist vor der Verbannung Abjatars und seiner Sippe zusammengestellt worden und der Chronist hat sie unverändert übernommen. Esdr 2, 36—39 und 10, 18—20 werden nur vier Gruppen von Priestern erwähnt, offenbar Sippen (*bajt*), Neh 12, 1—7 deren 22 (*rā'šim*), offenbar Dienstklassen. Das ist nicht dasselbe. Daß es nicht 24 sind, mag daher kommen, daß nach Esdr 8, 15ff der Eifer zur Heimkehr gerade unter der Geistlichkeit nicht groß war und deshalb zwei Priesterklassen überhaupt nicht vertreten waren. Hier kommt man also zu anderen Ergebnissen als Ch. Ebenso führt eine sorgfältigere Untersuchung der Texte 3 Kn 8, 3ff und 5, 4ff zu einer anderen Auffassung. Auch zu Ez 44, 7ff (S. 57ff) kann man anderer Ansicht sein. Desgleichen ist es mißlich, von der „teilweise enttäuschten Hoffnung" Agg's auf Zorobabel als Messias zu sprechen, die sich dann nur in dem Maße erfüllt hätte, daß „dieser Fürst durch sein Wirken dem Volke geholfen hat, sich um Tempel und Priesterschaft zu scharen in ausdauerndem Harren auf das wirkliche Kommen des Messias" (135).

Immerhin bleibt das Buch eine wertvolle Arbeit. Der Fachmann, der sich über dergleichen Mängel Rechenschaft zu geben vermag, wird es mit großem Gewinn durcharbeiten. *Josef Hofbauer S. J.*

Pitirim Sorokin, Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences. Gr.-8° (357 S.). Chicago 1956, Henry Regnery.

Wie der Verf. selber einleitend feststellt, wird dieses Buch Widerspruch hervorrufen. Will es doch nichts weniger sein als eine Selbstkritik der modernen Soziologie und der verwandten Wissenschaften. S. sieht die Hauptgründe für die Ermüdung, Neurose und Sterilität der modernen Soziologie vor allem in folgenden drei Erscheinungen: 1. Der Verlust der Tradition und der Begriffe. Er versteht unter dem ersteren einen falschen Columbus-Komplex, der die soziologischen Leistungen der Vergangenheit nicht mehr kennen und anerkennen will, vor allem deshalb nicht, weil sie nicht mit dem statistischen Instrumentarium der gegenwärtigen Forschung vertraut waren. Unter dem Verlust der Begriffe versteht S. die Übernahme von Begriffen und Methoden aus dem Bereich der Naturwissenschaften in die Soziologie, wodurch sie ihre Bedeutung verlieren und der Soziologie selber wenig Dienste erweisen. 2. Bedeutsamer aber ist die Bedrohung der modernen Soziologie durch das, was man die Quantifizierung und Mechanisierung des Sozialen bezeichnen könnte. Der Verf. geißelt diese Erscheinung mit scharfen Worten. Er spricht von einer Epidemie der Quantifizierung, von der Testomanie und Quantophrenie, von der soziologischen Atomspaltung, welche die qualitativen Beschaffenheiten des Sozialen in quantitative Reihen oder Funktionsbündel auflöst. 3. Diese Quantifizierung und

Mechanisierung des Sozialen aber hat nach S. ihre letzte Ursache in einer ganz bestimmten Sozialphilosophie und Erkenntnistheorie. Er nennt sie das System des Empirismus, der an die Möglichkeit einer adäquaten Erfassung des Objektes glaubt durch die Aufreihung einer Anzahl sensorischer Momentaufnahmen zu einem ebenso sensorischen Gesamtfilm, der dann durch die als „routine of perception" ebenfalls im Sensorischen verbleibenden Mittel der mathematisierenden Logik entwickelt wird. S. sieht hier mit Recht einen unvermeidlichen Zirkelschluß und eine gefährliche Verengung des soziologischen Gesichtsfeldes.

Der Verf. sieht nun die Überwindung dieser Krise in einer Erweiterung der sensorischen Methode durch die logisch-rationalen und superrationalen (intuitiven) Erkenntnisformen. Dabei ist die zuletzt genannte Methode der Erkenntnis als die allen folgenden zugrundeliegende die entscheidende, weil sie letztlich nicht mehr aus einer gewissen Erkenntnisdistanz zwischen dem Erkennenden Geist und dem erkannten Objekt entspringt (wie die sensorische und logisch-rationale Methode), sondern aus der Verschmelzung zwischen Subjekt und Objekt. In dieser Einswerdung aber stößt der menschliche Geist bereits in den Raum der unendlichen Wirklichkeit vor und darum ist diese intuitive Erkenntnis in sich selber nicht mehr mit den Mitteln des menschlichen Ausdrucksvermögens kommunizierbar, sondern nur mehr symbolisierbar und im besten Fall durch geistige Verschmelzung mitteilbar. S. betont dabei ausdrücklich, daß er damit die übrigen Erkenntnisformen keineswegs ausschalten, sondern vielmehr zu einer integralen Methode vereinigen möchte, um dadurch zu einer adäquaten Erfassung des sozialen Phänomens zu gelangen.

Es darf ohne Übertreibung gesagt werden, daß das vorliegende Werk des bekannten Soziologen und Kulturphilosophen zu den bedeutsamsten Veröffentlichungen auf dem soziologischen Gebiet in den letzten Jahren zu zählen ist. Das vor allem auch deshalb, weil hier der Versuch gemacht wird, die junge Wissenschaft vor einer ausweglosen Sackgasse zu bewahren. S. sieht klar, daß diese Gefahr auf die Dauer nur durch die Klärung der Methode und die Abgrenzung des Gegenstandes überwunden werden kann. Er versucht dies durch den Ausbau der integralen Methode, deren innersten Kern die Intuition darstellt. Hier liegt zweifellos die originelle Leistung des Verf. und hier hat darum auch eine Kritik anzusetzen. Es können in diesem Zusammenhang nur die wesentlichen Punkte herausgehoben werden. Der Rezensent hofft, in einer größeren Untersuchung noch näher auf das vorliegende Problem eingehen zu können.

Wenn S. die Bedeutung der Intuition in der Erkenntnis der sozialen Phänomene so stark in den Vordergrund stellt, so weist er damit auf eine Tatsache hin, die auch in der Erkenntnistheorie der Scholastik seit langem bekannt ist. Es ist die Tatsache unseres direkten Bewußtseins. „Unter direktem Bewußtsein soll die Fähigkeit verstanden sein, solche Akte zu haben, die sich als Akte und als je meine Akte durch sich selbst bewußt werden. Trotz der scheinbaren Schwierigkeit, daß in diesem Falle das Erkennen und das Erkannte sachlich zusammenfallen, muß diese Art des Bewußtseins ohne Zweifel angenommen werden, um überhaupt die Tatsache des Erkennens zu erklären" (J. Santeler, Intuition und Wahrheitserkenntnis (Philosophie und Grenzwissenschaften VI, 1), Innsbruck 1934, S. 27f.). Diese Art von Intuition also liegt tatsächlich unserer Erkenntnis zugrunde und sie bildet die Voraussetzung jeder weiteren Reflexion. Es dürfte aber kein Zweifel bestehen, daß die Intuition im Sinne S.s anders strukturiert ist und eine andere Aufgabe im Prozeß der Erkenntnis hat. Für ihn ist Intuition die vollkommene Verschmelzung zwischen Subjekt und Objekt – Objekt hier genommen als die quantitativ und qualitativ unendliche, letzte Wirklichkeit. In dieser Verschmelzung erfährt der Mensch die Wesensschau,

die letzten Tiefen des unendlichen Ozeans des Seins. Als Teilnahme am Unendlichen ist diese Erkenntnis nicht in Worten, Begriffen und Definitionen faßbar, sondern kann nur auf dem Umweg über das Symbol mitgeteilt werden. Die Beispiele, die S. aus dem Bereich der Philosophie des Yoga anführt, lassen keinen Zweifel über die Auffassung des Verf. Daraus ergibt sich auch, daß im Anblick dieser Intuition eine unüberbrückbare Kluft zwischen ihr und der sinnlichen sowohl als auch der rationalen Art des Erkennens besteht. „Darin liegt die Unvollkommenheit, Oberflächlichkeit und Relativität der sinnlichen und mathematisch-logischen Erkenntnis" (S. 288). Hier scheint der im Verlauf der Geschichte der Erkenntnistheorie immer wieder erhobene Skeptizismus an der Fähigkeit unseres rationalen Denkvermögens zur Wesenserkenntnis in neuer Weise auf, wobei der Verf. die logisch-mathematische Erkenntnis zwar grundsätzlich gegen die Mißdeutung durch den Empirismus als konsolidierte „routine of perception" verteidigen will, dabei sie aber doch wieder in ihrer geistigen Selbständigkeit und Fruchtbarkeit gefährdet, indem er sie durch die Kluft der Intuition von der adäquaten Erkenntnis des Seins ausschließt. Es ist begreiflich, daß eine solche Verengung des rationalen Denkvermögens notwendig nach einer Ergänzung durch die intuitive Methode ruft.

Die Anwendung dieser Erkenntnismethode auf den Bereich der sozialen Phänomene bringt allerdings noch ein weiteres Problem mit sich. Es zeigt sich nämlich gerade in diesem Seinsbereich, daß die Erstellung eines „architektonischen Entwurfes" nicht genügt, sondern die baumeisterliche Möglichkeit und Auswirkung stets in Rechnung gestellt werden müssen. Gerade auf dem sozialen Gebiet werden sozial-philosophische und erkenntnistheoretische Theorien wie kaum anderswo immer wieder unter die Zerreißprobe der Wirklichkeit gestellt. In unserem Zusammenhang führt dies u. a. zur Frage nach der Möglichkeit und dem Inhalt einer Sozialethik als Teilbereich des Naturrechtes. Es ergibt sich von selbst, daß verbindliche Normen des sozialen Verhaltens und der sozialen Aktion letztlich nur aus einer objektiven Seinsordnung erfließen können. Wenn auch offen zugegeben werden muß, daß gerade in diesem Seinsbereich sehr wohl zwischen wandelbaren und wesentlichen sozialen Phänomenen unterschieden werden muß, und daß die Übergänge keineswegs immer scharf sind, so ist doch ohne weiteres einsichtig, daß selbst für die Grundlegung einer objektiven Minimalbasis nicht die letztlich doch im Subjektiven verbleibende und darum auch rational nicht faßbare und kummunizierbare Intuition ausreicht.

Hier bietet der von der Scholastik entworfene Erkenntnisweg den einzig möglichen Ausweg: Ausgehend von der oben angeführten Intuition führt er unmittelbar zu den ersten Seinsprinzipien und von dort zur weiteren rationalen Durchdringung des Seins in all seinen Bereichen. *Johann Schasching S. J.*

Anton Baumstark, Nocturna laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus. Aus dem Nachlaß hrsg. von Odilo Heiming O. S. B. (Liturgiewissenschaftliche Quellen u. Forschungen 32). 8° (VIII u. 239 S.). Münster 1957, Aschendorff. DM 19.50.

Der um die Liturgiewissenschaft hochverdiente Verfasser dieses Werkes ist am 31. 5. 1948 heimgegangen. Man muß es aber als ein Glück bezeichnen, daß das Werk von einem hervorragenden Fachmann aus seiner Schule nicht nur mit außerordentlicher Liebe für die Veröffentlichung zurechtgemacht wurde (die Indices umfassen 30 Seiten, drucktechnische Hervorhebungen erleichtern die schwierige Lektüre), sondern daß auch durch eine gründliche Einleitung und durch zahlreiche Anmerkungen — der Text B.s selbst ist ohne Veränderung wiedergegeben — zu den nicht selten allzuweit gespannten Kombinationen des Meisters gegebenenfalls ein Fragezeichen gesetzt wird und seine Ergebnisse mit denen anderer Autoren in Beziehung gebracht werden. Wie bei B.s unerreichter Kenntnis morgenländischer und abendländischer Offiziumsordnungen nicht

anders zu erwarten, ist das Buch voll origineller Einsichten und wertvoller Anregungen. So wird die Frage aufgeworfen, wie es überhaupt in der alten Kirche zur Form auch nur der österlichen Vollvigil kommen konnte, und darauf die überraschende Antwort gegeben: Da es dafür eigentlich keine biblische Grundlage gibt, muß die Anregung von den reichlich vorhandenen Formen der antiken *παννυχίς* gekommen sein (21—33); die Erscheinung, daß an Stelle der Nacht zum Ostersonntag auch diejenige zum Karsamstag mit solcher Vollvigil bedacht wurde (29. 76f), stützt seine Annahme. Bedeutsame Beobachtungen erhellen den vielumstrittenen Begriff der Antiphonie (124ff), die Terminologie bei Ätheria (129f), die erste Verwendung des *Te Deum* (203ff), das Vorkommen von Einleitungspsalmen (91f) und vieles andere. Zahlreiche Verbindungslinien werden gezogen, durch die Ähnlichkeiten in den entlegensten Punkten der Christenheit in ursächlichen Zusammenhang gebracht werden; ihre Haltbarkeit wird nur eingehendes Studium fallweise feststellen können.

Durch das ganze Buch geht das Bestreben, eine Einwirkung der österlichen Vollvigil auf alle anderen Nachtfeiern aufzuzeigen. Die dafür an verschiedenen Stellen bezeugte Zwölfzahl der Lesungen würde nicht nur etwa in den 3×4 Lesungen des monastischen Offiziums, sondern auch im Ansatz von 4 oder 3 (als Bruchteil von 12) Lesungen und dann wieder von 3×3 Lesungen weiterwirken (71ff). Doch ist sich B. darüber klar, daß sich das österliche Vorbild mit seiner ursprünglich zwölffachen Wiederkehr von Lesung, Psalmodie und Gebet in der römischen Liturgie doch nur in den Gemeindefeiern der Quatembersamstage rein fortpflanzt. In der *cautio episcopi* des Liber diurnus käme es noch in drei bzw. vier oder neun Gliedern, je nun um einen antiphonischen Psalm vermehrt, zur Geltung (95. 124). In unserem Nachtoffizium wäre dann die Ordnung der Lesungen mit den Responsorien (das jedesmalige Gebet ist weggefallen) darauf zurückzuführen. Daneben steht für das tägliche Nachtoffizium als zweiter Faktor die aus der monastischen Überlieferung kommende Komponente. Hieher gehört vor allem die den Lesungen vorangehende Psalmodie, näherhin die (mit anderen Einzelheiten, z. B. Auswahl der Cantica) aus dem ägyptischen Mönchtum (Pachomius) herzuleitende Zwölfzahl der Psalmen, die bis 1913 zum ersten Nokturn der sonntäglichen und zum einen Nokturn der werktägigen Matutin gehörte. Für den Aufbau der sonn- und festtäglichen Matutin aus drei Nokturnen entwickelt B. zwar in eingehender Darlegung die zunächst in Syrien angetroffene monastische Parallele von drei selbständigen, anscheinend jedesmal den Schlaf unterbrechenden Offizien oder „Diensten", die auf die antike Einteilung der Nacht in *vigiliae* zurückginge (145ff); schließlich scheint er aber für unsern römischen Fall doch auch selbst der Annahme einer bloß nachträglichen Aufgliederung des nächtlichen Stundengebetes in drei Nokturnen zuzustimmen (208). Die Anregung dazu, gerade drei Abschnitte zu unterscheiden, mag ja auf jenes Vorbild zurückgehen.

Wie auch die Anmerkungen des Herausgebers erkennen lassen, werden doch da und dort auch die Grenzen des großen Meisters fühlbar. Mit Recht verweist Heiming u. a. auf Callewaerts besser begründete Darstellung des Verhältnisses von römischer und monastischer Offiziumsordnung (3f). Allzu starr wird von B. auch für das in unseren Preces fortlebende Wechselgebet und sogar für die *litania* der Benediktusregel auf das österliche Vorbild zurückverwiesen (89), während es sich doch um ein allgemeines Element gemeinsamen Gottesdienstes handelt. Die Tendenz, das Vorbild der österlichen Vollvigil auch in der sonntäglichen Morgenhore wiederzufinden, die von B. meist als Gemeindevigil bezeichnet wird, und so womöglich eine allwöchentliche Vollvigil der Urkirche als Ausgangspunkt der Entwicklung hervortreten zu lassen, wirkt öfter etwas aufdringlich (77. 81. 88). Auch für die Abfolge Lesung-Gebet wird man eine Zurückführung gerade auf die Ordnung der Vollvigil, mindestens seit der Heraus-

gabe der Psalterkollekten, für unnötig erachten müssen. Ein offenkundiger Irrtum ist es, wenn in den Quatembersamstagformularen unseres Missale die Aufbauelemente in der Reihenfolge: Gebet—Lesung—Psalmodie gegeben werden (78), um so ein anscheinend in den ältesten syrischen Quellen beobachtetes Schema wiederzufinden (anscheinend; denn man kann den Text des altarmenischen Lektionars bei Conybeare auch anders lesen, s. bes. S. 522 Anm. f: zwölf Lesungen und jede Lesung ist begleitet von Gebet mit gonuclisia).

Alles in allem wird man aber sagen müssen: Mit diesem Buch hat die Geschichte der Anfänge des Morgenoffiziums namentlich auch für unsere römische Liturgie eine sehr bedeutsame Förderung erfahren. Man kann nun mit wesentlich größerer Zuversicht ihre Umrisse, d. h. den Werdegang um das 5./6. Jahrhundert, zu zeichnen versuchen.

Am Anfang steht — in einer Zeit, die die tägliche Messe noch lange nicht kannte — die mit dem Volk gefeierte Mette, ungefähr das, was wir heute Laudes nennen und was man durch Jahrhunderte *matutinum* nannte. Es ist bezeichnend, daß diese Hore ihren Namen auf die offenbar durchaus sekundäre Nachthore, die aus den Nokturnen aufgebaut ist, ausgedehnt und schließlich übertragen hat. Sodann wird nun, wie auch der Herausgeber betont (12), erhöhte Beachtung verdienen die These von J. M. Hanssens, der ich zunächst mit entschiedener Skepsis begegnet bin; s. ZkTh 75 (1953) 239. B. konnte sie noch nicht kennen. Sie besagt bekanntlich, daß unsere Matutin daraus entstanden sein müsse, daß man den Laudes, die im Augenblick der Dämmerung zu beginnen waren, eine Psalmenreihe voranstellte, die schließlich mit Lesungen ausgestattet wurde. Wenn man mit B. (105f) hinzunimmt, daß in dieser Psalmodie die Idee des altchristlichen Mitternachtgebetes mit wirksam geworden ist, das offenbar nicht einfach verschwinden konnte, sowenig wie Terz, Sext und Non einfach verschwunden sind (dieses Mitternachtgebet ist ja u. a. von Columban tatsächlich in Form einer Mitternachthore festgehalten worden; Benedikt hat es in seinem klugen Maßhalten nur an den Ausgang der Nacht verschoben, um seinen Mönchen die Unterbrechung des Schlafes zu ersparen), dann wird man auf dem richtigen Wege sein.

Die *cautio episcopi* des Liber diurnus wird dann zum Mittelglied der Entwicklung. Sie ordnet für den Klerus der mittelitalischen Domkirchen das, was damals noch irgendwie im Fluß war. Die Mette selbst als alte Morgenhore, zu der auch das Volk eingeladen war, die in den drei Laudespsalmen ihren Höhepunkt hatte und über ein Canticum mit einer der *orationes matutinales* schloß, jener Orationen, für die die Sakramentare eine so reiche Auswahl boten, war in Rom gleich wie die Vesper ebenso selbstverständlich wie im gallisch-spanischen Raum. Das dürfte durch die Kontroverse Batiffol—Bäumer endgültig klargestellt sein. Es kann sich nur um eine ältere Form dessen handeln, was wir heute Matutin nennen. Auf einer dazwischenliegenden Entwicklungsstufe war von dem ursprünglich der Mette angehörenden Element, den Lesungen, in dieser nur ein symbolischer Rest belassen worden, das Capitulum; im übrigen waren die Lesungen mit der vorangestellten Psalmodie verbunden worden. Die Lesungen sind ja im Gemeindegottesdienst, wie auch die Erfahrung mit den heutigen Diözesangebetbüchern beweisen dürfte, immer dasjenige Element, das man am meisten geneigt ist zu überspringen. Anderseits boten sie in der Nachthore die günstige Gelegenheit beliebiger Streckung oder Kürzung, bis zum Zeitpunkt nämlich der Dämmerung hin. Zu leisten hatte man nach der *cautio* in den kürzeren Nächten des Sommers *tres lectiones et tres antiphonas atque tres responsorias*, im Winter *quattuor lectiones cum responsoriis suis et antiphonis*, an Sonntagen aber immer *novem lectiones cum antiphonis et responsoriis suis* (Sickel 77f). Es ist klar, daß hier die alte Ordnung des Gemeindegottesdienstes mit ihrer Abfolge Lesung-responsorialer Gesang (-Gebet) zugrunde liegt. Die im ersten und dritten

Fall erscheinende Reihenfolge Lesung—Antiphonie—Responsorium ist offenbar für eine zwanglose Aufzählung, für die an zweiter Stelle die wirkliche Abfolge Lesung—Responsorium—Antiphonie steht. Die Ordnung der sommerlichen drei Lesungen und der sonntäglichen neun Lesungen entspricht ja genau schon unserer heutigen Ordnung, während das System der vier Lesungen im monastischen Offizium weiterlebt.

Dagegen hat innerhalb der Nokturnen die Zuordnung des den Lesungen zunächst fremden monastischen Elementes, der antiphonischen Psalmodie — eine *antiphona* konnte von jeher u. U. auch mehrere Psalmen umfassen (114. 135) — später (vgl. 117f) noch eine Abänderung erfahren. Sie wird wieder verselbständigt, indem sie den je drei Lesungen vorausgeht. Das entspricht der allgemeinen Entwicklungstendenz, die auf Begünstigung der antiphonischen gegenüber der responsorischen Psalmodie (124), also des monastischen gegenüber dem kathedralen Element hinzielt, eine Entwicklung, die übrigens in der Reform von 1913, wie B. abschließend bemerkt (209), mit der Betonung des vollständigen Psalters nochmals zur Geltung gekommen ist. Die Verselbständigung der Antiphonie ist dann schließlich noch einmal weitergeführt worden, indem jeder Nokturn in einem *Pater noster* mit anschließender *absolutio* (entsprechend dem Embolismus der Messe) einen eigenen Abschluß erhalten hat, worin man doch wieder eine glückliche Lösung erkennen muß.

So gibt das Buch von Baumstark-Heiming reiche Ausbeute und vielfältige Anregung. Es ist ein verheißungsvoller Neuanfang der seit 1939 unterbrochenen Liturgiewissenschaftlichen Quellen und Forschungen. *Jos. A. Jungmann S. J.*

NEUERSCHEINUNGEN

Altes Testament

Claus Schedl, Geschichte des Alten Testamentes. 1. Bd.: Urgeschichte und alter Orient. 8° (XVI u. 374 S., mit 6 Karten und Textzeichnungen); 2. Bd. Das Bundesvolk Gottes. 8° (XVI u. 327 S.). Innsbruck 1956, Tyrolia. Je S 98.– — Auf Einladung des genannten Verlages hat es der Verf., außerordentlicher Professor für alttestamentliche Exegese und biblisch-orientalische Sprachen an der Universität Graz und Lektor an der theologischen Hochschule seines Ordens, der C.Ss.R. zu Mautern in Steiermark, unternommen, durch seine auf vier Bände veranschlagte Geschichte des AT die im selben Verlag zum letztenmal 1923 in 6. Auflage erschienene Geschichte des AT von Aemilian Schöpfer zu ersetzen. Schedl ist uns bereits bekannt durch seine Übersetzung des neuen Psalteriums und durch seine „Sehnsucht der ewigen Hügel"; s. diese Zeitschr. 70 (1948) 232f. Die ersten zwei Bände reichen von der Schöpfungsgeschichte bis zur Landnahme der Israeliten in Kanaan, bis zu den Büchern der Richter und Ruth. Schedl hat sich ein doppeltes Ziel gesetzt: einerseits den theologischen Lehrgehalt der Geschichte des AT und der Geschichte Israels herauszuarbeiten, die Geschichte des AT als Ergebnis der göttlichen Führung, als Unheils- und Heilsgeschichte der Menschheit darzustellen, andrerseits das AT in die Umwelt des alten Morgenlandes hineinzustellen und daraus verständlich zu machen. Beides ist wohlgelungen. Man sieht es dem Werke an, daß es mit innerer Teilnahme geschrieben ist, oft in schwungvoller Sprache, manchmal freilich allzukühn: wenn er z. B. „das Lot der Überzeitlichkeit und Ewigkeit in den Strom der Zeit" fallen läßt, „damit sich an diesem Felsen (am Lot?) die Wellen brechen". Doch tritt uns Israel lebensvoll als Teil der Welt des alten Morgenlandes entgegen, als unbedeutender Teil dem äußeren Anscheine nach, aber Sch. versteht es trotzdem, die heilsgeschichtlich einzigartige Wichtigkeit Israels aufzuzeigen. Nach der biblischen Urgeschichte ist der ganze erste Band den Völkern und Kulturen im Umkreis Israels gewidmet. Dabei wurde das einschlägige Schrifttum ausgiebig herangezogen. So es nötig ist, setzt sich Sch. auch mit entgegengesetzten Ansichten auseinander, z. B. in der Schöpfungsgeschichte mit der Entwicklungslehre, in der Pentateuchfrage, in der Moses mit Recht der Hauptanteil am Pt zugesprochen wird, u. a. m. Einige Kartenskizzen, auf denen man sich antike und moderne Namen durch die Schrift unterschieden wünschte, und ein Sachverzeichnis erleichtern die Benützung. Leider ist die letzte Korrektur nicht mit der nötigen Sorgfalt vorgenommen worden, so daß mancherlei Druckfehler und auch sachliche Unrichtigkeiten stehen geblieben sind; z. B. I, 304: der Jordansgraben bei Jericho, 250 m unter dem Meeresspiegel, an anderer Stelle allerdings richtig: 390 m. Auch würde die Sprache trotz ihres manchmal begeisterten Schwunges noch eine letzte Feile vertragen. Die zu II, 54ff. dem Opfer Isaaks, gebotene Erklärung ist wohl als unpsychologisch abzulehnen. Abraham sollte, nachdem er Gott so hartnäckig um einen Leibeserben angefleht hatte, einer inneren Stimme gefolgt sein, die ihn gedrängt hätte, den heißersehnten Sohn nach dem Beispiel der benachbarten Kanaaniter als Opfer zu schlachten. Das ist undenkbar, man nähme denn an, daß Abraham ein Mensch gewesen sei, der aus einem Extrem ins andere fiel, ein unausgeglichener Charakter. Der Gedanke sei an ihn als Versuchung herangetreten, die „den Menschen immer in die Möglichkeit des Bösen" stelle. Dann hätte sie Abraham eben zurückweisen müssen und könnte nicht von Gott dafür belohnt werden. Der Hinweis weder auf 1 Sm 16,14 noch auf Mich 6,6 ist hier zur Sache. Wir haben hier vielmehr einen ausdrücklichen Befehl Gottes in einer direkten Offenbarung, wie wir solche im Leben Abrahams unbedingt annehmen müssen. Gott mußte

sich seinem Diener, von dem er wiederholt geradezu Übermenschliches forderte, unmißverständlich bemerkbar machen und zu erkennen geben. Die Versuchung bestand darin, ob Abraham auch diesem blutig harten Befehle Gottes gehorchen würde. Er gehorchte. Denn da die Götter Kanaans ihren Dienern solche Opfer abverlangen konnten, dann wohl auch sein Gott. Trotz solcher kleiner Mängel können wir das Werk sowohl der Fachwelt als auch Priestern, Theologiestudierenden und auch gebildeten Laien bestens empfehlen. *J. Hofbauer S. J.*

Cyrus H. Gordon, Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments. Aus dem Englischen übersetzt von H. Marfurt. Gr.-8° (326 S.). Einsiedeln (1956), Benziger. sFr 20.—. — Das Buch ist eine Übersetzung der englischen „Introduction to Old Testament Times", die bei ihrem Erscheinen begeistert begrüßt wurde (s. Herderkorrespondenz VIII, 1953/54, 33—39) und P. Alfred Pohl S. J., Professor am päpstlichen Bibelinstitut in Rom, gewidmet ist, zu dessen Schülern sich auch der Berichterstatter zählen darf. Der Verf. ist uns vor allem durch die Erforschung des Ugaritischen und durch seine bereits in dritter Bearbeitung erschienene Grammatik dieser neu entdeckten Sprache in den Analecta Orientalia des päpstlichen Bibelinstitutes bekannt geworden. In den ersten sieben Kapp. zeichnet G. kurz aber treffend und lebendig die Umwelt des AT bis auf Ugarit und bis auf „Homer und der alte Orient". Dann folgt die Schilderung der Geschicke Israels bis zum Ende der Perserzeit, dem „Ende der orientalischen Antike," natürlich nur eine gedrängte Übersicht mit beständigen Ausblicken auf das alte Morgenland. Hier weiß der Verf. durch zahlreiche Einzelheiten besonders aus Ugarit und aus den Funden von Nuzu (in der Nähe des heutigen Kerkuk) die Berichte des AT oft überraschend zu beleuchten. Doch würde man sich dort und da anstelle der allzu breiten Nacherzählung biblischer Ereignisse lieber weitere Aufschlüsse wünschen, wo uns der Verf. im Stich läßt. Mehrere gut ausgewählte Bildtafeln, ein Verzeichnis der Namen und Sachen und der vorkommenden Bibelstellen erhöhen den Wert des Buches. Doch hat es auch seine Mängel. G. scheint gläubiger Jude zu sein, aber seine Darstellung betont so einseitig die irdischen Triebkräfte und in der Bibel die menschliche Seite, daß für das Wirken Gottes in Israel und für die göttliche Seite der Hl. Schrift kaum Platz bleibt. Insbesondere legt er großes Gewicht auf „epische Motive", die im Schrifttum der Welt des östlichen Mittelmeeres, Kaphtor (Kreta) miteingeschlossen, und in der Geschichte Israels bis in die Zeit Davids immer wieder auftauchen sollen. Damit irgendeine Verhaltungsweise, etwa eine bestimmte Heldentat u. ä. überhaupt „episches Motiv" werden konnte, mußte sie im Leben immer wieder vorkommen; sie kann sich auch im Leben wiederholen. Wenn nun in einem Bericht ein solches „Motiv" vorkommt, so folgt daraus noch nicht, daß er deshalb allein schon „episch", sagenhaft und damit unzuverlässig ist. Das gilt u. a. von der Patriarchengeschichte, die eben doch eine wohlbegründete Familienchronik darstellt, niedergeschrieben von dem „schreibseligen ägyptischen Beamten" Josef, dem Sohne Jakobs, nach eigenen Erinnerungen und nach Berichten seiner unmittelbaren Vorfahren. Auch sonst finden sich mancherlei Unwahrscheinlichkeiten und Ungenauigkeiten, die sich mit einiger Sorgfalt hätten vermeiden lassen, so, daß wegen 2 Sm 21,19 der Sieg über Goliath gar nicht David zuzuschreiben sei (158), während sich doch aus dem Vergleich mit 1 Chr 20,5 unschwer der Bruder Goliaths herausfinden läßt; oder daß die Bestrafung der Mörder Isbaals (2 Sm 4) „wie so manches andere in der Geschichte Davids eher dem Werk eines Dichters als den Aufzeichnungen eines Chronisten entstammt" (166); oder daß die Könige Abiam und Asa Söhne der gleichen Mutter seien (193), obwohl es sich nach 2 Chr 13,2 um verschiedene Frauen gleichen Namens handelt und nach 1 Chr 3,10 Asa Abiams Sohn ist; oder „keine noch so große Hingabe für den Glauben (an Jahwe) konnte Israels (des Nordreiches) Abfall von Jerusalem wieder gut machen". Darum werde Jehu trotz seines

Eifers für Jahwe verurteilt (207). „Verantwortungslose israelitische Fanatiker, deren Ansichten in der Bibel gutgeheißen werden, verurteilten Achabs staatsmännische Klugheit als Ungehorsam gegen Gott" (196). Die Legende von der uneingeschränkten Kultfeindlichkeit der Propheten spukt auch noch herum (223. 234). „... daß nicht die Erfüllung, sondern die Nichterfüllung einer Weissagung ihre geschichtliche Wahrheit verbürgt" (258). „Der neutestamentliche Dualismus, in welchem Gottes Einfluß auffallend dem Einfluß des Satans gegenübergestellt wird" (287). Das genüge! Man muß aus diesem Buch also die Goldkörner heraussuchen und die Schlacke liegen lassen; es ist nur mit Vorsicht zu gebrauchen. *H.*

Giuseppe Ricciotti, Geschichte Israels. Aus dem Italienischen übersetzt von K. Faschian O.F.M. Gr.-8°, Band I (571 S.); Band II (619 S.). Wien 1952/1955, Domverlag. — R. hat als Bibelgelehrter einen Namen über Italien hinaus und seine Geschichte Israels erfreut sich solchen Ansehens, daß sie schon in mehreren Auflagen erscheinen mußte und in verschiedene Sprachen übersetzt wurde. Daher sind wir P. Konstanz Faschian dankbar, daß er durch seine Übersetzung dieses Werk auch Lesern deutscher Zunge zugänglich gemacht hat. Man muß sagen, daß er seine Aufgabe gut gelöst hat. Er hat die italienische Vorlage getreu wiedergegeben in einem leicht lesbaren, gut verständlichen Deutsch. Dort und da könnte die Sprache noch besser durchgefeilt sein. Man merkt ihr gelegentlich die italienische Vorlage noch zu deutlich an, wenn z. B. nach italienischem Brauch Eigennamen immer mit dem Artikel gebraucht werden; wenn es in der Geschichte Esdras' beständig „der dossier" heißt, obwohl dieses aus dem Französischen stammende Wort im Deutschen als „das Dossier" geläufig ist; wenn στρατηγός mit Condottiere übersetzt wird, oder arg papierene Wendungen, wie „daß ein Einfall Nabuchodonosors in Ägypten erfolgte (ein Lieblingswort!), den dieser ... vollführte" (I, 48; statt: daß N. ... in Äg. einfiel." Für Quyungiq wäre zu schreiben Qujundschiq, Dschebel für Gebel, Sion oder Zion für Tsion (II 215), Syncellus für Sincellus (II, 182); statt sh könnte man im Deutschen ruhig sch und ch für kh schreiben. Gelegentlich hätten auch Fehler und Versehen R.s verbessert werden können, so daß Echnaton nicht „Aton ist zufrieden" heißt, sondern „es ist dem Aton angenehm", daß Amos nicht Maulbeerfeigen „entrindete", sondern ritzte, u. a. m. Eine Lücke ist auch, daß II, 295 bei Behandlung des sadoqitischen Dokumentes die Funde von Qumran überhaupt nicht erwähnt werden. Im Jahre 1955 wußte man doch schon soviel davon, daß sie für die Geschichte der letzten vorchristlichen Zeit von großer Bedeutung sind. Schade ist auch, daß die Übersetzung nicht so reichlich mit geographischen Karten ausgestattet ist wie die italienische Ausgabe, wenn auch der Mangel durch synoptische Zeittafeln und ausführliche Sachverzeichnisse in etwa wett gemacht wird. Doch soll durch diese Bemerkungen das Verdienst des Übersetzers nicht geschmälert werden. *H.*

Giuseppe Vittonatto O. P., Il libro di Geremia (La sacra Bibbia tradotta dai testi originali commentata da professori dello studio domenicano di Torino. Testo latino della Volgata. Il Vecchio Testamento). Gr.-8° (589 S.). Turin 1955. Berruti. Lire 2500.—. — Mit diesem Kommentar nimmt der Verf. die neue Bearbeitung des in Italien seit langem wohlbekannten Bibelkommentars seines Mitbruders P. M. Sales auf breiter wissenschaftlicher Grundlage wieder auf. In einer Einleitung von 83 Seiten werden in sechs Kapiteln die Zeitgeschichte Jeremias', sein Leben — hier könnte manches kürzer gefaßt sein — sein Buch mit allen sich daran knüpfenden Fragen, seine Theologie und zuletzt in Kürze die Verwendung des Buches im Gottesdienst der römischen Kirche, Text und Übersetzungen behandelt. Vor allem in den Abschnitten über Zeitgeschichte und über das Buch nimmt der Verf. zu allen einschlägigen Fragen in eindringender

Untersuchung Stellung. Nach V.s Ansicht verdanken wir das Buch hauptsächlich Baruch, dem ständigen Begleiter des Propheten, sei es, daß er nach dem Diktat seines Meisters schrieb oder dessen Schicksale aus eigenem zusammenstellte. Doch habe das Buch manche spätere Umarbeitungen und Erweiterungen erfahren und erst gegen Ende der Gefangenschaft seine endgiltige Gestalt erhalten. Weder im TM noch in der LXX liege uns der ursprüngliche Text vor und keiner von beiden sei eindeutig zu bevorzugen. Diese Behauptungen werden eingehend begründet. Im Kommentar selber wird dem Vg-Text eine italienische Übersetzung gegenübergestellt. Die Erklärung am unteren Rand nimmt fast überall den größten Teil der Seiten ein. Das Schrifttum über Jeremias wird ausgiebig herangezogen, doch fehlt ein umfassendes Verzeichnis, auch der Namen und Sachen. Am Schluß sind auf neun Tafeln Bilder beigegeben zur Erläuterung mancher Stellen des Buches, doch ist die Wiedergabe meist zu wenig scharf. In zwei dem Text eingefügten längeren Abschnitten behandelt V. die Schlacht bei Karkemisch und die Stelle 31,22: *mulier circumdabit virum*. V. übersetzt: „die Gemahlin (Israel) umwirbt (kehrt in Liebe zurück) den Gemahl (Jahwe)" und versteht sie von der Rückkehr Israels in der messianischen Zeit. — Jedenfalls haben wir hier eine Erklärung des Propheten Jeremias vor uns, die wissenschaftlich auf der Höhe steht. Wir wollen hoffen, daß dieser gute Anfang rüstig voranschreitet. *H.*

P. van Imschoot, Theologie de l'Ancien Testament. Tome II: L'homme Bibliothèque de théologie, sér. III: Théologie biblique, vol. II). Gr.-8° (IX u. 342 S.). Tournay 1956, Desclée. — Der erste Band dieser Theologie des AT, die Lehre von Gott enthaltend, wurde in dieser Zeitschr. 77 (1955) 356 besprochen. Der zweite Band: Der Mensch, behandelt ähnlich gediegen der Reihe nach Anthropologie und Psychologie des AT, Leben und Tod, die Pflichten des Menschen oder die alttestamentliche Moral, und hier kommt u. a. das gesamte Ritualgesetz des AT zur Sprache, ferner die Pflichten des Menschen gegen seinesgleichen, die Sünde und ihre Vergebung. Das alles wird nicht vom Standpunkt der christlichen Theologie aus entwickelt, sondern von den Begriffen des AT her. Die Vorzüge dieses Bandes sind die gleichen wie die schon am ersten Band gerühmten. Wir warten nun mit Spannung auf den dritten Band, der „Jugement et salut" behandeln soll. *H.*

Julius Tyciak, Untergang und Verheißung. Aus der Welt der Propheten Jeremias, Ezechiel und Daniel. 8° (186 S.). Düsseldorf (1957), Patmos-Verlag. Geb. DM 9.80. — Der Verf. entwickelt hier einige der tragenden Gedanken der im Titel genannten drei Propheten, die in der Zeit eines Umbruches, der Zerstörung Jerusalems und der babylonischen Gefangenschaft lebten. Ihre Worte haben daher manches zu sagen, was von allgemeiner Geltung ist und auch andere Umbruchszeiten, z. B. unsere jetzige, erhellen kann. Das Buch ist aus Vorträgen entstanden und in begeisternder, hinreißender Sprache abgefaßt. Dabei läßt sich T. in der Begeisterung gerne ins Phantastische fortreißen, z. B. beim Propheten Daniel. Leider sind mancherlei Unrichtigkeiten unterlaufen, die manchmal durch einen Blick auf die Hl. Schrift hätten vermieden werden können, z. B. daß Jeremias nach 2 Makk das heilige Feuer geborgen habe (49); daß Jechonias, der übrigens auch Jojakin hieß und Sohn Jojaqim's war, nicht Jojakins, wie es wiederholt fälschlich heißt, bei der ersten Wegführung (599) nach Babel kam (78); später (140) allerdings die erste Wegführung richtig 606. Irreführend ist, daß die Ekstase das falsche Prophetentum charakterisiere, der Enthusiasmus hingegen das echte. Ist doch der Enthusiasmus gerade der pseudoprophetischen griechischen Mantik eigentümlich (96). Unrichtig ist, daß in den Funden vom Toten Meere alte Bibelhandschriften von der „Gemeinde des neuen Bundes" unter Führung der „Söhne Sadoks" berichten (132); ebenso, den „Menschensohn"

(Dn 7) als präexistent zu bezeichnen (157). Er wurde vorausgeschaut, das ist etwas wesentlich anderes, u. a. m. Solche Verstöße stören den Fachmann und führen den Laien irre. *H.*

Albert Gelin, Die Botschaft des Heils im Alten Testament. 8° (108 S.). Düsseldorf 1957, Patmos-Verlag. DM 8.80. — Das schöne Buch von Gelin, Professor am Institut catholique in Lyon, Les idées maîtresses de l'Ancien Testament, wird uns hier unter anderem Titel in deutscher Übersetzung vorgelegt. Die drei Kapitel behandeln: die Offenbarung Gottes im AT, d. i. eigentlich: den Gottesbegriff; den Heilsplan Gottes mit der Menschheit, den Messiasbegriff; und: das Heil des Einzelnen. Diese Begriffe werden auf dem Hintergrund der Umwelt Israels und im Rahmen der Entwicklung der Religion des AT lichtvoll dargelegt. Die Übersetzung liest sich leicht und angenehm, es ist aus dem französischen ein deutsches Buch geworden. Am Schluß findet sich ein Verzeichnis der Bibelstellen und eine Zusammenstellung ausgewählter Literatur, doch ist bei manchen Werken übersehen worden, sie durch das Sternchen als katholisch zu bezeichnen, nämlich die Echterbibel, Ceuppens, Theol. biblica und Koch, Geist und Messias. Wir sind der Übersetzerin dankbar, daß sie uns dieses schöne Buch zugänglich gemacht hat. *H.*

Othmar Schilling, Das Heilige und Gute im Alten Testament (Die Botschaft Gottes. Eine biblische Schriftenreihe. Alttestamentl. Reihe 1). Kl.-8° (56 S.). Leipzig 1956, St.-Benno-Verlag. — Ein bescheidenes Heftchen, das auf rund 50 Seiten den Begriff des Heiligen im AT zuerst als Seinsweise Gottes (ontisch), dann aber auch als Urgrund aller Sittlichkeit (ethisch) in all seinen Verästelungen und Auswirkungen lichtvoll darlegt. Natürlich kann auf so engem Raume keine eindringende Exegese und Beweisführung erwartet werden; es werden nur Ergebnisse geboten. Das Heftchen wird Predigern, Religionslehrern und für Bibelstunden als Handreichung willkommen sein. *H.*

John L. McKenzie S. J., The two-edged Sword. An Interpretation of the Old Testament. Gr.-8° (XV u. 317 S.). Milwaukee (1956), Bruce. $ 4.50. — Dieses Buch ist gedacht als Einführung in die Gedankenwelt des AT, das der Verf. nach Hebr 4,12 als das „lebendige Wort, das zweischneidige Schwert" bezeichnet. Es ist für gebildete Laien geschrieben und verzichtet, um die Leser nicht abzuschrecken, auf alles wissenschaftliche Beiwerk, Anmerkungen, Literaturangaben usw. Nur am Schluß werden in Kürze einige grundlegende Bücher zur weiteren Vertiefung in das AT empfohlen. Auch in seinem Inhalt ist diese „Erklärung des AT" anders, als man es in solchen Büchern gewohnt ist, aber jedenfalls originell. In 17 Kapiteln behandelt es das göttliche und menschliche Zusammenwirken beim Entstehen der Hl. Schrift, also die Inspiration, die Prophetie, die religiöse Welt der Semiten, die biblische Urgeschichte, die Geschichte Israels, die wichtigsten Begriffe aus der Religion Israels usw., und schließt mit der Darlegung des Verhältnisses des Alten zum Neuen Testament. In lebhafter, anschaulicher Sprache und mit oft überraschender Fragestellung sucht der Verf. dem gebildeten Durchschnittsleser die landläufigen Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen und das Verständnis des AT zu erschließen. Das Buch wird sicher viel Gutes stiften und sich, wie wir hoffen, viel Freunde erwerben, was es vollauf verdient. *H.*

Luigi Moraldi I. M. C., Espiazione sacrificale e riti espiatori nell' ambiente biblico e nell'Antico Testamento (Analecta biblica 5). Gr.-8° (XXXI u. 304 S.). Rom 1956, Pontificio Instituto Biblico. $ 6.—, Lire 3600.—. — In diesem Werk untersucht der Verfasser nach streng wissenschaftlicher Methode die beiden im Titel angegebenen Begriffe, beschränkt sich aber dabei auf die Kapitel

Lv 5 u. 6, d. h. auf die beiden Begriffe *ḥaṭṭā't* und *'āšām*. Voraus geht eine Untersuchung über Sühnopfer und Sühneriten bei den Völkern in der Umwelt Israels, Sumer, Babel, Assur, Hethiter, Ägypter und Kanaan (Ugarit!), eine dankenswerte Vorarbeit, weil Israel, wie schon im voraus anzunehmen ist, durch seine Abstammung als semitisches Volk und durch Einflüsse aus seiner Umwelt manches mit seinen Nachbarn gemein hat. Dann werden sorgfältig die beiden Begriffe *ḥaṭṭā't* und *'āšām* ihrer Bedeutung und Verwendung nach untersucht und die entsprechenden Schlußfolgerungen für die aufgeworfenen Fragen gezogen. Als wesentliche Ergänzung wird auch der Begriff *kipper*, die Bedeutung des Blutes beim Sühnopfer und des Handaufstemmens nach der gleichen sorgfältigen Methode behandelt, in ständiger Auseinandersetzung mit den bereits vorgebrachten Ansichten. — Das Verzeichnis der benützten Literatur umfaßt sieben Seiten. Ein umfangreiches Verzeichnis der Autoren, Bibelstellen und griechischen Wörter — die hebräischen finden sich im Sachverzeichnis — erleichtert die Benützung dieser durch und durch gediegenen Arbeit, zu der man sowohl dem Verf. als auch dem päpstlichen Bibelinstitut nur Glück wünschen kann. Insbesondere verdient hervorgehoben zu werden, daß sich kaum Druckfehler finden.

H.

Martin Buber, Königtum Gottes. 3., neu vermehrte Aufl. Gr.-8° (LXIV u. 221 S.). Heidelberg 1956, Lambert Schneider. Geb. DM 19.80. — Das Ziel dieses Buches ist, wie das voll abgedruckte Vorwort der ersten Auflage von 1932 kündet, mit zwei noch folgenden Bänden zu zeigen, daß der „messianische Glaube Israels seinem zentralen Gehalt nach das Ausgerichtetsein auf die Erfüllung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt in einer vollkommenen Königsherrschaft Gottes" ist (XI). Der vorliegende erste Band will „für die Frühzeit Israels die Glaubensvorstellung eines Volkskönigtumes Gottes als aktuell-geschichtlich erweisen" (X). Dabei geht B. (1. Kap.) von dem Worte aus, mit dem Gedeon Ri 8,22f das ihm angebotene Königtum ablehnt: „Jahwe soll herrschen (walten, *māšal*)." Im Richterbuche findet B. (2. Kap.) zwei Grundschriften, eine erste, die das weltliche Königtum ablehnt, die zweite (Kap. 17—20), die dem Königtum freundlich ist. Sie will zeigen, was an Unfug die gerühmte Königslosigkeit hervorgebracht habe: „damals war eben noch kein König in Israel". Die „primitive Theokratie" des königfeindlichen Buches ist mißglückt. Das mußte zum Verlangen nach einem König wie bei allen Völkern führen. Dem Einwand, daß der Begriff der unbedingten Gottesherrschaft im alten Morgenland erst viel später auftauchte, begegnet B. mit dem Hinweis (3. Kap.), daß in Ägypten das Königtum schon seit der Urzeit theokratisch aufgefaßt wurde, ähnlich in Babylon, in Südarabien freilich erst seit dem ersten Jahrtausend. Das 4. Kap. „Der westsemitische Stammesgott," will zeigen, daß der Titel *melek* im Gegensatz zum ortsgebundenen *baal* den mitwandernden Führergott, der seinem Stamm mit Rat und Tat beisteht, bezeichnet. Von dieser Art ist Jahwe Israel gegenüber (5. Kap.) und sein Name ist: „Ich werde da sein, als welcher ich immer (hilfreich) da sein werde." Das war und blieb immer der rechte Glaube der wahren Israeliten, das unbedingte Ernstmachen mit der Herrschaft Gottes in allen Bereichen des Lebens. Das war auch das Einmalige in der Geschichte des alten Morgenlandes, daß Israel nicht einen menschlichen Führer zu seinem *melek* machte, sondern Gott selbst durch den Königsbund am Sinai (7. Kap.), daß aber dieser Glaube beständig zu kämpfen hatte gegen Verfälschungen durch den kanaanitischen Baalskult und aus den eigenen Reihen durch Dämonisierung der eigentümlichen Wesensforderung Jahwes durch den Molochdienst. Dieser Königsbund wurde nicht erst am Sinai gestiftet — vgl. vorher schon Ex 15,18: Jahwe ist König — sondern erneuert und verdichtet, wobei die sakramentale Gegenseitigkeit zu betonen sei: „ein Königreich von Priestern"; *kohen*, arab. *kahin*, der zum unmittelbaren Dienst — hier: Gottes —

Verpflichtete. Jahwe ist nicht nur Schutzgott, sondern das ausschließliche politische Oberhaupt. Demnach „soll kein Mensch König der Söhne Israels heißen". Jahwe gibt seine Macht keinem Menschen in ihrem ganzen Umfang zu beliebigem Gebrauch, wie sie etwa die späteren Könige innehatten, sondern immer nur für eine bestimmte Aufgabe, so Moses für den Auszug, Josue für die Landnahme; insbesondere kann der Beauftragte Gottes „keine Macht fortpflanzen. Der eigentliche Widerpart der unmittelbaren Theokratie ist das erbliche Königtum" (115). Die Auflösung des eigentlichen Gottkönigtumes begann (8. Kap.), als Josue keinen geeigneten Nachfolger als Beauftragten Gottes bestimmte, da keine dauernde Aufgabe mehr vorzuliegen schien. Die Richter wurden nur jeweils in Notzeiten vom Geiste Gottes selber bestimmt; hier die sonderbare Übersetzung: der Geist des Herrn bekleidete sich mit Gedeon, Ri 6,34. In den ruhigen Zeiten hatte das Königtum Gottes dann keinen irdischen Vertreter, der nach dem Rechten gesehen hätte. Das führte zu den Mißständen, welche die Ri 17—21 hervortretende Haltung erzeugte und zum Verlangen nach einem „König wie bei allen Völkern" führte, der, wenn auch unter dem Willen Gottes stehend, die ganze Macht besaß, sie nach Gutdünken ausübte, sie auch mißbrauchte und sie auf seine Nachkommen vererben wollte. Das war das Ende des eigentlichen Königtumes Gottes. Auf diesem Hintergrund versteht man den Widerstand Samuels und Gottes gegen einen „König wie bei allen Völkern" (1 Sm 8,4—9), weniger hingegen die „Absicht Samuels, seine Autorität auf seine Söhne zu vererben" (115). Diese Gedanken legt B. in origineller, oft knorriger Sprache vor und es ist nicht immer leicht, ihm zu folgen. In der wieder abgedruckten Vorrede zur 2. Auflage und in den fast 70 Seiten umfassenden Anmerkungen setzt er sich ausführlich mit seinen Gegnern auseinander. Jedenfalls ein interessantes Buch, aus dem der Fachmann reiche Anregung schöpfen wird. Man ist gespannt auf die Fortsetzung. *H.*

Martin Noth, Die Welt des Alten Testaments. Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft (Sammlung Töpelmann, zweite Reihe: Theologische Hilfsbücher, Bd. 3). 3., erweiterte Aufl. 8° (XV u. 320 S., 4 Tafeln u. Zeittafel). Berlin W 1957, Töpelmann. — Das Buch stellt eine umfassende, ganz vorzügliche Einführung in die Umwelt des AT dar. Es behandelt der Reihe nach die Geographie Palästinas, die physische mit Einschluß der Geologie, der Pflanzen- und Tierwelt, die historische in den verschiedenen Abschnitten der Geschichte des alten Morgenlandes, im zweiten Abschnitt die Altertumskunde und ihre Bedeutung für die verschiedenen geschichtlichen Zeiträume, endlich im umfangreichsten dritten Teil die Elemente der altorientalischen Geschichte, die Länder, Kulturen, Schriften und Schriftdenkmäler, Sprachen, Völker und Staaten, im letzten Abschnitt endlich den Text des AT und seine Überlieferung. Das Werk fußt auf den neuesten Forschungen und ist in der dritten, unveränderten Auflage wenigstens durch Nachträge auf den neuesten Stand gebracht worden. Dabei hat N. die einschlägige Literatur ausgiebig verarbeitet und verweist sowohl im Text als auch in den Anmerkungen immer wieder auf weitere Literatur zum tieferen Eindringen in die verschiedenen Fragen, die vielfach nur gestreift werden konnten. Mehrere umfangreiche Sach- und Namensverzeichnisse erleichtern die Benützung des Werkes, das man rückhaltlos empfehlen kann. *H.*

Martin Noth, Gesammelte Studien zum Alten Testament (Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, Bd. 6: Altes Testament). 8° (306 S.). München 1957, Kaiser. DM 10.—. — Zwei dieser Studien „Die Gesetze im Pentateuch" und „Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik" sind in Buchform erschienen, der Artikel „Gott, König, Volk im Alten Testament" in der ZThK, sind also leichter zugänglich, die übrigen

sind schwerer erreichbar. N. hat daher unseren Dank verdient, daß er sie uns leicht zugänglich gemacht und die Benützung durch Verzeichnisse der Namen und Sachen, der Bibelstellen und der hebräischen und aramäischen Wörter erleichtert hat. Es sei darüber in Kürze berichtet: „Das alttestamentliche Bundschließen im Lichte eines Mari-Textes". Verschiedene interessante Einzelheiten die auf das Bundschließen im AT klärendes Licht werfen; Versuch einer neuen Ableitung des hebr. *bĕrît*, Bund. — „Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch." Diese Stelle Gal 3,10 ist nur Anlaß zu einer Untersuchung, die sich ganz auf das Alte Testament beschränkt. Von den Segens- und Fluchformeln, die z. B. Dt 27, 28 und anderswo und auch den Gesetzen des alten Morgenlandes, z. B. Hammurabis sowie Vertragsurkunden, beigefügt werden, seien die Flüche das Wesentliche, die Segenssprüche dagegen nur etwas Formales, denn die Erfüllung eines Gesetzes oder Vertrages sei selbstverständliche Pflicht, verdiene daher keine Belohnung, der Fluch aber solle von Übertretung abschrecken, „darum gibt es den Begriff von guten, verdienstvollen Werken und eines damit verdienten Lohnes überhaupt nicht; der Segen wird nicht verdient, sondern ist frei verheißen. Von diesen Gesetzen aus gibt es nur eine menschliche Möglichkeit eigenen, unabhängigen Handelns, das ist die Übertretung und damit Fluch und Gericht, und so stehen, die mit Gesetzeswerken umgehen, in der Tat unter dem Fluch" (171). In diesem Sinn hat Paulus das Wort nicht gebraucht. — „Jerusalem und die israelitische Tradition." Das in der Zeit vor David kaum genannte Jerusalem hat als Königsstadt und als Sitz der von David dorthin übertragenen Bundeslade große Bedeutung gewonnen, sie aber als Königsstadt durch den Abfall des Nordens größtenteils verloren, als Mittelpunkt des alten sakralen Stämmeverbandes jedoch auch in den Augen der Nordstämme behalten; vgl. den Spruch des Propheten Achias 3 Kn 11,38. Das läßt nach N. u. a. den Schluß zu, daß die Lade schon „vor David das (einzige) zentrale Bundesheiligtum gewesen war und ein wesentlicher Teil der Gesamtüberlieferung Israels an ihr haftete" (184). Die könnte dann wohl in die Zeit der Wüstenwanderung zurückreichen. — „Geschichte und Gotteswort im AT." Aus Texten der jüngst aufgefundenen, am mittleren Euphrat gelegenen Königsstadt Mari (18. Jh. vor Chr.), in denen sich mancherlei Berührungspunkte mit den späteren Israeliten finden, läßt sich das Auftreten einer Art von „Propheten" feststellen, die in der Weise ihres Gehabens, ihrer Sprüche usw. auffallend den Propheten Israels ähneln. Das führt N. mit Recht darauf zurück, daß Israel derselben Bevölkerungsschicht angehört wie die Bewohner von Mari und das „Prophetentum" aus einer gemeinsamen Wurzel stamme. Andrerseits aber betont N. mit allem Nachdruck, daß die Propheten Israels mit ihrem sittlichen Ernst und durch die Tiefe ihrer Mitteilungen unvergleichlich höher stehen. Gott habe sich hier einer geschichtlichen Erscheinung bedient und sie für seine Zwecke gebraucht, ein durchaus richtiger Gedanke. Dem Schlußwort freilich, es sei „nicht beweisbar, daß es sich im AT ... und in der ganzen Bibel um wirkliche göttliche Offenbarung handle", kann man nicht beistimmen. — „Die Heiligen des Höchsten" Dn 7 sucht N. auf Grund von Parallelen im AT und in den Texten von Qumran als himmlische Wesen zu erweisen, wobei er allerdings 7,21f. welche die Unsicherheit zugunsten des Volkes Israel entscheiden, nach bewährter Methode als „sekundär" ausschalten zu müssen glaubt, ein Vorgehen, gegen das man Bedenken anmelden muß. *H.*

Die Hl. Schrift des Alten und Neuen Testamentes nach den Grundtexten übersetzt und herausgegeben von Vinzenz Hamp, Meinrad Stenzel, Josef Kürzinger. Kl.-8° (X, 1138 u. 365 S.). Aschaffenburg 1956, Pattloch. DM 14.80. — Der Vorzug dieser Ausgabe besteht darin, daß man das Alte und Neue Testament in einem immerhin noch handlichen Band beisammen hat und daß sie verhältnismäßig billig ist und sich daher für weite Verbreitung eignet. Das muß

allerdings durch manche Nachteile erkauft werden: Einleitungen und Anmerkungen beschränken sich auf das Allernotwendigste. Die Herausgeber verweisen dafür auf die katholischen Kommentarwerke, die sich wohl nicht viele von den Benützern dieser Ausgabe werden verschaffen können. Ob das für eine Volksausgabe, die zu weiter Verbreitung bestimmt ist, einen Vorteil bedeutet? In den Psalmen und anderen poetischen Teilen mußte auf die Anordnung des Textes in Verszeilen verzichtet werden. Dadurch geht die ästhetische Wirkung verloren. Die am Schluß beigefügten Karten und Verzeichnisse berücksichtigen mit Ausnahme der Zeittafel und der Maße und Gewichte nur das NT. Dort und da scheint mir manches schief oder auch unrichtig übersetzt zu sein. So wäre zu Gn 2, 4b—6 Zs. atl. W. 39 (1921/22) 276ff zu vergleichen. Gn 1, 20f: Flugtiere o. ä., nicht: flügeltragende Vögel; 37, 28: doch nicht die midjanitischen Kaufleute zogen Josef aus der Grube, sondern seine Brüder. Der Wechsel des Subjektes wird in den semitischen Sprachen, wenn er selbstverständlich ist, nicht ausgedrückt. Ri 9,7: Jotam ruft vom Gipfel (*rō'š*) des Garizim nach Sichem, unmöglich! (von einem Vorsprung des G.). Ri 20,6: regelmäßiges Opfer, nicht: Jahresopfer. Für Dan 9,26 *wĕ.'ên lô* bietet Theodotion die richtige Übersetzung u. a. m. Die Sprache der Übersetzung will modern sein, aber sie bedürfte noch ganz gründlich der Feile. Sie macht leider die seit dem Kriege eingerissene Verschlechterung der Sprache weitgehend mit, z. B. Genitivverbindungen durch zusammengesetzte Wörter zu umschreiben. Dabei kommt dann ein „Fünfmosesbuch" heraus (Einleitung zum Pentateuch) oder Gn 46, 19 die „Jakobfrau;" der unschöne Gebrauch von „dieser" und „jener" für „er", von „dessen" und „deren" für „sein" und „ihr", oft nicht die richtige Zeitengebung und noch vieles andere. Es wäre zu wünschen, daß solche Mängel bei einer neuen Ausgabe verbessert würden, dann könnte und würde man diese neue Übersetzung gerne uneingeschränkt empfehlen. *H.*

August Bertsch, Kurzgefaßte hebräische Sprachlehre. Gr.-8° (217 S.). Stuttgart 1956, Kohlhammer. Geb. DM 12.60. — Diese Sprachlehre ist für Anfänger gedacht. Doch will der Verf. auch die neuesten Ergebnisse der sprachwissenschaftlichen Forschung berücksichtigen. Daher wird vor allem die Lautlehre ziemlich breit behandelt und immer wieder zur Erklärung der verschiedenen Formen herangezogen. In aller Kürze werden auch die wichtigsten Erscheinungen der Satzlehre erörtert. Die Erklärung der Relativsätze allerdings in der Art: „Jahwe dieser ... er stirbt nicht" betrifft nur die im Hebräischen seltenen Sätze mit *še*, während *'ăšer*, wie B. § 28 richtig bemerkt, „vielleicht" (nur?) mit akkadisch *ašru*, Ort, zusammenhängt, Relativsätze also wie in einigen deutschen Dialekten: „der Mann, wo (= dem) ich gegeben habe". Die Verba mediae geminatae werden richtig als einsilbige Stämme mit verdoppeltem Schlußkonsonanten, die Verba mediae infirmae als einsilbige Stämme mit langem Vokal betrachtet, beide mit mancherlei Analogiebildungen. Die Übungsstücke zu den einzelnen Abschnitten bestehen aus lauter Sätzen aus der Hl. Schrift, der letzte davon jeweils ohne Vokale; auch Stücke zum Übersetzen ins Hebräische fehlen nicht, wenigstens für die erste Hälfte des Stoffes. Das Wörterbuch ist zuerst auf die einzelnen Stücke aufgeteilt, am Schluß aber durchlaufend nach dem Alphabet mit Verweis auf die §§ der Grammatik und die Übungsstücke. Ein brauchbares Hilfsbuch für Lehrer und Schüler. *H.*

Moral- und Pastoraltheologie

Gegenwartsfragen der Psychiatrie für Ärzte, Erzieher und Seelsorger. Hrsg. von Werner Schöllgen und Hermann Dobbelstein. Gr.-8° (XII und 311 S.). Freiburg 1956, Herder. Geb. DM 19.50. — Nicht bloß Ärzte, sondern alle, die

mit Menschen leitend umzugehen haben, wie Seelsorger, Pädagogen, Juristen, Fürsorger sind berufen, notfalls psychische Erkrankungen zu erkennen; ohne ein gewisses psychiatrisches Verständnis für seelisch und geistig erkrankte Menschen kommt man heute nicht mehr aus. Vorliegendes Buch, ein Gemeinschaftswerk zuständiger Gelehrter und Praktiker, will die entsprechenden Grundkenntnisse dafür vermitteln. — Im ersten Kapitel „Die Ontologie der Medizin als Rahmen für die Arbeit des Psychiaters" gibt Schöllgen eine philosophische Grundlegung, indem er die anthropologischen Bezüge übersichtlich und geordnet darlegt: Vor dem Arzt, dem Psychotherapeuten muß immer der ganze Mensch als unzertrennbare Einheit stehen. Was Schöllgen sodann im geschichtlichen Überblick zum Dämonen- und Hexenglauben im Mittelalter, über die Unterscheidung der Geister, über das Problem Sünde und Krankheit sagt, mahnt zur Vorsicht in der Deutung und Beurteilung abnormaler Erscheinungen und beweist die Notwendigkeit der Zusammenarbeit von Seelsorger und Psychiater für gewisse Grenzgebiete. — Der Beitrag von Laubenthal: „Neurologisch-psychiatrische Kliniken und ihre Kranken", will ein möglichst wirklichkeitsnahes Bild einer psychiatrischen Klinik und ihrer Insassen zeichnen, um immer noch weithin bestehende Vorurteile und falsche Vorstellungen zu beseitigen. Den Krankheitsformen, die hier aufscheinen (die Schwachsinnigen, die Anfallskranken, die Neurotiker, die Schizophrenen, die Manisch-Depressiven) begegnen wir wieder, unter anderer Rücksicht, in dem sehr instruktiven Aufsatz von Dobbelstein „Aus der Praxis des Nervenarztes: Auffällige Menschen in psychiatrischer Beurteilung". Laubenthal schreibt weiters über „Selbstmord und Selbsttötung". Er geht dabei aus von den medizinischen und psychologischen Bedingungen der Suizidtendenzen und betont dabei, daß sehr viele dieser Menschen weder geisteskrank noch abnorm sind, daß demnach die Folgerung: „Psychopath, weil Selbstmörder" falsch ist (S. 126). Die Darlegungen über selbstmordsteigernde und selbstmordsenkende Faktoren weisen auf Aufgaben für die Allgemeinheit hin, an denen mitzuwirken nicht bloß der Arzt verpflichtet ist. Der Verf. schließt noch einen Beitrag „Über die Süchtigkeit" an (Alkoholsucht, Schlafmittel- und andere Giftsuchten), ferner über „Die Hirnverletzten" und über „Die juristische Situation klinisch-psychiatrischer Arbeit". — Den Jugendrichter und den Erzieher werden besonders interessieren die Aufsätze von Hans Alois Schmitz über „Jugendpsychiatrische Voraussetzungen für ein gerechtes Urteil" in Fällen von Jugendkriminalität (das Problem der Akzeleration und der verschiedenen Lebensphasen werden dabei eingehend behandelt), und der Aufsatz von Hermann Schmitz „Abnorme Jugendliche"; in den Ausführungen über Ursachen geistiger Defekte (Vererbung, Krankheit, Fehlerziehung) erfährt man von Schädigungsfaktoren, von denen man bisher wenig oder gar nichts wußte. — Der Beitrag von Röttgen „Der Neurochirurg und sein Arbeitsgebiet" interessiert vor allem wegen des Problems der Leukotomie, das in den vergangenen Jahren wiederholt von Moraltheologen erörtert wurde. — Der Aufsatz des früheren Anstaltspfarrers Graf „Seelsorge in der Heilanstalt", verdient Beachtung über den Kreis der Seelsorger hinaus. Neben dem Kernproblem, ob eine Seelsorge an solchen Kranken überhaupt möglich ist, wo ihr Arbeitsgebiet und ihre Grenzen sind, geht es dem Verf. darum, wie diese Seelsorge ausgeübt werden kann. Reichlich angeführte Fälle machen die gestellten Forderungen verständlich. — Das Werk schließt mit einer „Kleinen Psychotherapie als praktischem Behelf" von Dobbelstein, die wichtigste Anhaltspunkte für den Umgang mit „auffälligen Menschen" gibt. — Eine Erklärung der unumgänglichen Fachausdrücke und ein Sachregister am Ende des Buches erleichtern die Auswertung des Gebotenen.

J. Miller S. J.

Bericht über die 6. Jahresversammlung der Weltvereinigung für Psychische Hygiene. 8° (IV u. 149 S.). Wien 1956, Maudrich. S 84. —. — Unter psychischer

Hygiene versteht man „den Inbegriff alles wissenschaftlich fundierten Strebens nach Gesunderhaltung der Seele". Immer mehr wird erkannt, daß es notwendig ist, diese Bestrebungen — sie gehen vor allem auf Bekämpfung und Prophylaxe seelischer Krankheiten — in einer weltweiten Organisation zusammenzufassen. Der „World Federation for Mental Health" haben sich bereits über 84 Mitgliedorganisationen in mehr als 40 Ländern angeschlossen. Der Bericht der 6. Jahresversammlung dieser Vereinigung gewährt einen sehr aufschlußreichen Einblick in die mannigfachen Aufgaben, Arbeiten und Planungen, Schwierigkeiten und Hemmungen der Organisation. Es finden sich darin auch die Ansprachen und Referate, die auf der Versammlung gehalten wurden. Besonders hervorgehoben seien die Vorträge: „Die Rolle der Familie in der Prophylaxe geistiger Erkrankungen"; „Hilfeleistung bei psychischen Erkrankungen durch die Familie"; und „Die Auswirkungen der Hilfe der Gesellschaft auf das Familienleben". Diese Referate verdienen eingehende Beachtung aller, die die Krise der Gegenwart und deren Auswirkung auf die Familie erkennen und sich für die Gesundung der Familie mitverantwortlich fühlen. Interessant sind auch die Ausführungen der russischen Psychiater über den „Dauerschlaf als Behandlungsmethode der Schizophrenie" und über die ablehnende Haltung der sowjetischen Ärzte gegenüber der Lobotomie. — Wenn im Berichte immer wieder betont wird, eine Aufgabe der Vereinigung sei es, Verständnis zu wecken für die Größe der Probleme auf dem Gebiete der Psychischen Hygiene und für die Angezeigtheit der Unterstützung und Mitarbeit, so ist das durch den Bericht erreicht. *M.*

1. **Die Grundlagen unserer Ernährung.** Eine Vortragsreihe (Das Heidelberger Studio). 8° (200 S.). Stuttgart 1955, Kröner. DM 6.—; 2. **Die Bedrohung unserer Gesundheit.** Eine Vortragsreihe (Das Heidelberger Studio). 8° (164 S.). Stuttgart 1956, Kröner. DM 6.—. — Beide buchtechnisch hervorragend ausgestatteten Bändchen der Krönerschen Taschenausgabe, in denen die von Fachgelehrten im Süddeutschen Rundfunk gehaltenen Vorträge gesammelt sind, können dem Moralisten und Seelsorger manche Anregung geben. Im ersten Vortrag des ersten Bändchens, „Vom Speisen" (Schäfer), kommt zum Ausdruck, daß zur „Grundlage" der Ernährung vor allem die Auffassung vom Menschen gehört: Der Mensch ist mehr als „Natur", als Tier, er ist geisterfüllt und geistbestimmt. Dafür muß auch schon die Nahrungsaufnahme Ausdruck werden. Darum wird sie auch zur sittlichen Aufgabe. Die weiteren Vorträge handeln u. a. über die Bestandteile, die Sicherung und Wirkkraft gesunder Ernährung und bieten vor allem ein Doppeltes: Sie zerstören durch ihre Sachlichkeit die verschiedensten Werbeschlager geschäftstüchtiger Nahrungsmittelindustrie oder sensationeller einseitiger Popularisierung wissenschaftlicher Forschungsergebnisse; und sie bestätigen mehr oder minder die Menschheitserfahrung, daß eine möglichst natürliche, einfache Mischkost und die Tugend der Mäßigkeit der Gesundheit und Leistungsfähigkeit des Menschen am meisten dienen. — Das zweite Bändchen greift im ersten Vortrag in leicht verständlicher, wenn auch nicht erschöpfender Weise das Thema Gesundheit—Krankheit auf. Krankheit ist nicht nur Leistungsstörung, Störung der Zusammenarbeit der Organe, sondern steht auch im Zusammenhang mit der Seele. Die Bedeutsamkeit der Wechselwirkung von Seele und Leib für Gesundheit und Krankheit zeigt wieder deutlich die psychosomatische Medizin. Und so kennt sie gegenüber den Krankheiten des Leibes auch eine Verantwortung, sei es gegenüber ihrer Verursachung, sei es gegenüber ihrer Überwindung. Über solche Ursachen geht in den weiteren Vorträgen die Rede: über die Entstehung und Prophylaxe des Krebses, über die Verseuchung der Atemluft durch die Abgase der modernen Industrie, über das Rauchen, über schädliche Chemikalien in den Nahrungsmitteln, über schädliche Auswirkungen des Verkehrs, des Lärms, der modernen Gehetztheit überhaupt, schließlich über die Gefahr, die aus der Anwendung von Arzneimitteln selbst, z. B. der modernen

Antibiotica, erwachsen können. In den letzten beiden Vorträgen über Angst Frankl) und das Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge (Jores-Thielicke) wird der tiefere Zusammenhang sichtbar zwischen der Bedrohung unserer Gesundheit und der Verfehlung des Lebenssinns überhaupt. Die Ausschaltung oder Überwindung dieser Bedrohung kann nur erfolgen durch Vordringen des Menschen zur vollen Wahrheit und Wirklichkeit, durch Übernahme der Verantwortung in geistiger Freiheit. Psychotherapeuten und Seelsorgern kommen dabei je verschiedene, aber sich ergänzende Aufgaben zu. *J. Chr. Pilz S. J.*

Jochen Fischer, Ehe und Elternschaft. Die Sinnerfüllung der Lebensaufgabe und der Lebensgemeinschaft. Erster Halbband: Eheliche Elternschaft als Herkunft und Halt des Menschen. 8° (207 S.) Hamburg 1956, Furche-Verlag. Geb. DM 11.80. — Ein Ehebuch von spezifischer Zielsetzung: es will den Zusammenhang des Lebensplanes und der Lebensordnungen sehen lassen, und zwar unter dem Gesichtswinkel der Verantwortung ehelicher Elternschaft für die Kinder und die Jugend in bezug auf Geschlechtsfindung und Geschlechtsbegegnung, wobei auch die oft vernachlässigte Vaterrolle einen merklichen Akzent erhält. Ausgehend vom Verständnis der Natur des menschlichen Wesens und Geschlechtes im Unterschied vom Tier und auf Grund der biblischen Aussagen von der Erschaffung des Menschen (1. Kap.) werden die Kindheit (2. u. 3. Kap.), die Reifungszeit (4. Kap.) und die Adoleszenz (5. Kap.) und abschließend die Begegnung der beiden Geschlechter zur Ehe ins Auge gefaßt und aufgezeigt, wie alle Reifungsstufen zusammenhängen. Was da u. a. gesagt wird über die vorprägenden Kräfte der Ehe der Eltern in bezug auf die drei Lebensgrundstrebungen des Kindes: Geltung, Besitz und Liebe, über die Bedeutung der Reifungszeit als Zeit der Geschlechtsausprägung und der Ausprägung der Persönlichkeit, über Zeitpunkt und Inhalt der Geschlechtsunterweisung, über Eros, Sexus und Agape und deren Sinn und Aufgabe in der Stufenfolge der Persönlichkeitsbildung, über die entscheidende Einflußnahme der ehelich-elterlichen Umwelt auf allen Lebensstufen und wie sich darin die elterliche Verantwortung zu bewähren hat — all dies ist aufmerksamer und ernster Erwägung von Eltern und Erziehern wert. Der Verfasser, Sozialhygieniker und Mitbegründer der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung, schöpft aus reichem pädagogischem Wissen und langjähriger Erfahrung und versteht es, in seinen Überlegungen schrittweise voranzugehen und das Gebotene mit Diagrammen zu verdeutlichen. Der zweite Halbband des Werkes wird weiterführend der Ehe selbst gelten. *J. Miller S. J.*

Fons Jansen, Liebe. Auf der Suche nach einer christlichen Geisteshaltung vor und in der Ehe. Übertragen aus dem Holländischen von J. Hosse. 8° (204 S.). Paderborn 1956, Schöningh. DM 7. 60. — Ein Ehebuch von anderer Art als die üblichen, die mehr von den moraltheologischen Forderungen für Braut- und Ehestand sprechen oder eine „Technik" lehren. Hier schreibt ein verheirateter holländischer Laie über die Liebe als „den Mittelpunkt der Ehe", und er meint die Liebe als Haltung, Gesinnung, Richtung. Auch das 6. und 9. Gebot ist Anwendung dieser Liebe. Vorbild ist Christus: Die Haltung des Mannes sei die Haltung Christi seiner Kirche gegenüber und die Haltung der Frau die der Kirche Christus gegenüber. Die Liebe betrachtet der Verf. zunächst in der Eigenliebe, in der Nächstenliebe, in der Gottesliebe; und er spricht dann u. a. über Verliebtheit, Bekanntschaft, Verlobung, Mann und Frau, Kinder, und bei allem davon, welche Rolle darin die Liebe spielt; die Liebe, die die Selbstliebe zurückdrängt und für den anderen da sein will: eine tiefe, aufrichtige, persongerichtete Liebe. Nur den Leib des anderen sehen, ist eine Entwürdigung der Person. Was der Verf. darüber in dem Kapitel „Körperlichkeit" zu sagen weiß, enthält Gedanken, wie man sie selten ausgesprochen findet. Dies gilt auch von vielen anderen Er-

wägungen, wie über Bekanntschaft, Freundschaft, Aufklärung. So führt das Buch zu einer Neubesinnung auf Liebe und Keuschheit und Stehen in der Ehe und regt zum Weiterdenken an. *M.*

Hermann Volk, Das Sakrament der Ehe. 2. Aufl. Kl.-8° (85 S.). Münster 1956, Regensberg. Geb. DM 2.80. — Kein anderes Sakrament hat eine so enge Verbindung mit dem menschlichen Leben wie das Sakrament der Ehe; aber auch keines wird vielfach so wenig sakramental gesehen. Deshalb sind die Erörterungen des vorliegenden Bändchens über die Sakramentalität der Ehe besonders wertvoll, zumal der Autor es versteht, in leicht verständlicher Sprache, schöpfend aus den Quellen des Glaubens die Gnade der Ehe als eine neue Weise des Lebens Christi in uns und als Teilnahme an dem Bunde zwischen Christus und der Kirche zu beschreiben und von da her die wesentlichen Eigenschaften der Ehe als zwingende Verpflichtung aus der Gnade sowie Zucht und Frömmigkeit als unerläßliche Bedingung zur Verwirklichung der sakramentalen Ehe sehen zu lassen. *M.*

Thomas Gilby, Kleiner Kompaß für Eheleute. Kl.-8° (100 S.). Wien 1956, Herder. S 23.—. — Der Titel des englischen Originals „Moral und Ehe" läßt die Absicht des Verfassers — Dominikaner und Theologieprofessor — deutlicher durchblicken als der deutsche Titel. Das Büchlein will einige allgemeine Grundsätze der Moraltheologie als Rahmen für das Geschlechterproblem aufzeigen. Hauptgegenstand ist die sittliche Ordnung der Leibesgemeinschaft und diese als Teil in der allgemeinen ehelichen Gemeinschaft. Die Darlegung ist offen und vornehm, setzt aber in manchen Überlegungen geschultes Denken voraus. Ida Görres hat dem Büchlein ein Geleitwort mitgegeben. *M.*

John A. O'Brien, Natürliche Geburtenregelung ohne empfängnisverhütende Mittel und in Übereinstimmung mit der christlichen Moral. 8° (168 S.). Aschaffenburg 1956, Pattloch. — Eine allgemeinverständlich geschriebene Schrift über die medizinische und ethische Seite der „natürlichen Geburtenkontrolle" nach den Forschungen von Knaus-Ogino mit einer Anleitung zur Anwendung der Methode. Der Verf. stützt sich dabei auf die Urteile hervorragender Vertreter der Gynäkologie und läßt diese auch über die gesundheitlichen Schäden der Geburtenverhütung sprechen. Ein Anhang unterrichtet über die Temperaturmeßmethode zur Bestimmung des Zeitpunktes der Ovulation und bringt die Rede Pius' XII. an die katholischen Hebammen. „Das Buch ist nicht für Jungverheiratete bestimmt. Ihnen raten wir: Schafft euch so bald wie möglich ein Kind an! ... es ist erst recht nicht zur wahllosen Verbreitung bestimmt, sondern nur für Verheiratete, die seiner bedürfen" (S. 16). *M.*

Gustav Thibon, Was Gott vereint hat, soll der Mensch nicht trennen. 8° (204 S.). Wien 1957, Herold. Geb. S 64.—. — Das Problem der Schrift bildet die menschliche Liebe. Die vier Studien des ersten Teiles behandeln das Thema vom Allgemeinen (Beziehungen zwischen Leben und Geist, zwischen sinnlicher und geistiger Liebe) zum Spezifischen der ehelichen Liebe übergehend. In tiefschürfenden Analysen durchleuchtet der Verf. die eheliche Liebe in ihrem Werden, in ihrer Gefährdung und Krise und Läuterung. Er läßt geheime Zusammenhänge sehen, deckt verborgene Klippen auf, entschleiert Idole und legt dar, worauf erfüllte und fruchtbare Verbindung der Gatten beruht: Leidenschaft, Freundschaft, Opfer und Gebet. Der zweite Teil besteht aus Aphorismen, die auf freiere und subjektivere Art um dieselben Probleme kreisen. Anzuerkennen ist noch die ausgezeichnete deutsche Übersetzung, der man das französische Original kaum noch anmerkt. *M.*

Hans Müller-Eckhard, Grundlagen der Geschlechtserziehung. 8° (259 S.). Stuttgart 1956, Klett. DM 13.80. — Eine gewisse Sexualwissenschaft rückt seit

einigen Jahren in ihren Darstellungen des sexuellen Verhaltens zoologische Gesichtspunkte in den Vordergrund, eine Betrachtungsweise, die weder der Würde des Menschen gerecht wird, noch den Sinn der geschlechtlichen Liebe entdecken kann. Was mit der geschlechtlichen Liebe zusammenhängt, muß immer vom Sein des Menschen aus und im Rahmen der gottgesetzten Ordnung gesehen werden. Die Erziehung zur rechten Ordnung der geschlechtlichen Liebe ist das Hauptthema des vorliegenden Werkes; zugleich zeigt der Verf. darin, wie ein Mensch, der aus dieser Ordnung herausgenommen oder herausgefallen ist, erkrankt und nur genesen kann, wenn er wieder in die Ordnung zurückversetzt wird. Dazu aber ist erforderlich, daß man auf seine Not liebevoll eingeht und den Ursachen der geschlechtlichen Verfehlungen nachgeht. — Neben allgemein grundlegenden Erörterungen über Entwicklung und Bildung des kindlichen Gewissens, über Triebforderungen und deren Befriedigung, Verdrängung und Sublimierung, über das Wesen der Keuschheit und der Unzucht, über die Grundlagen und Bedingungen gesunder geschlechtlicher Entfaltung stehen Kapitel über einzelne Fragen, wie über Psychopathia sexualis, über Koedukation, Aufklärung, Zölibat, Schamhaftigkeit, Behandlung geschlechtlicher Abwegigkeiten. Für den Beichtvater und Seelenführer und für den Erzieher ist es besonders wertvoll, daß er an vielen ausführlich dargelegten Beispielen sieht, wie eine geschlechtliche Verirrung nie isoliert betrachtet werden darf, sondern immer als eine Verirrung der Gesamteinstellung der Person. Bloße einzelne erzieherische Maßnahmen wie Verurteilung, Strafen werden keinen Erfolg haben, eher den verkehrten geschlechtlichen Lebensstil noch vertiefen. Notwendig ist eine tiefenpsychologische Deutung und eine daraufhin erfolgende Gesamtbehandlung der Person. Auch die Beichte, die wohl die Schuld vor Gott durch die Absolution hinwegnimmt, wird nicht wirklich „bessern", wenn der Beichtvater nicht auf eine innere Umstellung hinarbeitet. Für tiefer wurzelnde geschlechtliche Unordnung ist sogar eine längere psychotherapeutische Behandlung unerläßlich. Dieser Überzeugung kann man sich auf die vielen angeführten Beispiele hin nicht verschließen. Deshalb wird eine seelengerechte Seelsorge und Beichte nur dann möglich sein, wenn der Seelsorger ein genügendes psychologisches Verständnis besitzt. — Wenig glücklich ist, daß der Verf. sich für letzte Fragen der Anthropologie so eng an östliche Denker (Solowjew, Berdjajew) anschließt und von ihnen die Annahme übernimmt, der paradiesische Mensch sei ursprünglich androgyn und ungeschlechtlich gewesen; aus dem androgynen Menschen sei Mann und Weib geworden; und die Liebe der beiden Geschlechter sei nichts anderes als der Weg zur Wiedervereinigung. Auch sonst läßt die theologische Systematik nicht selten, z. B. in den Ausführungen über den Zweck der Ehe, über den Zölibat, über die Sündhaftigkeit geschlechtlicher Unordnung, zu wünschen übrig. Manche Sätze sind mißverständlich, wenn sie verallgemeinert oder ins Grundsätzliche erhoben werden. Aber abgesehen davon wird das Studium des Werkes dem Erzieher und Seelenführer sehr nützlich sein, zumal der Verf. wiederholt von verfehltem beichtväterlichen Vorgehen Beispiele bringt und wertvolle Winke für die seelsorgliche Behandlung von Kindern und Jugendlichen gibt. *M.*

Franz Klein, Christ und Kirche in der sozialen Welt. Zur Stellung der Caritas im Spannungsfeld von Liebe und Recht. 4° (251 S.). Freiburg 1956, Lambertusverlag. DM 22.80. — Der Autor dieses Buches, Leiter der Rechtsabteilung des Deutschen Caritasverbandes, hat hier in sehr gründlicher Arbeit versucht, die Stellung der organisierten kirchlichen Caritas in ihrem Verhältnis zur staatlichen Wohlfahrtspflege von ihrem Wesen her aufzuzeigen und ihrer Gestaltung im Rahmen der sozialen Welt entsprechende Formen zu weisen. So setzt sich der Verf. in fünf Abschnitten auseinander mit dem Begriff Caritas, ihrem Verhältnis zur Gerechtigkeit, ihrer Beziehung zur Moraltheologie und zum geist-

lichen Recht, ihrer Gestaltwerdung in der Organisation und schließlich ihrer Einfügung in die sozialstaatliche Ordnung. Den Moralisten interessiert die Behandlung der Verpflichtung der Caritas (die als innere Gesinnung, als personale Grundhaltung aus dem übernatürlichen Seinsgrund des Menschen heraus verstanden wird). Es wird zwar ihr Gebotscharakter im allgemeinen anerkannt und auch die Differenzierung der Verletzung der Liebe in der Form der schweren und läßlichen Sünde zugegeben, aber ihr jede subjektive Meß- und Bewertbarkeit, z. B. im Beichtstuhl, abgesprochen („ob der Christenmensch im Versagen auf Gottes Anruf unter der Sünde *sub gravi* oder *levi* steht, steht außerhalb menschlicher Erfassung", S. 49). Es ist zwar in der Darstellung in einem historischen Exkurs zur Grundlegung der kirchlichen Lehre von der Almosenpflicht gezeigt, wie die Bewertung der Schwere der Almosenpflicht vielfach mit ihrer rechtlichen Begründung zusammenhängt, nicht mit der Caritas selbst, wie sie in der Urkirche geübt wurde; aber weder diese Ausführungen noch die Betonung des personalen Elements dürften genügend diese Unbewertbarkeit der Caritas dartun. Denn die Aktivierung der Caritas erfolgt immer auch in zwischenmenschlichen Gegebenheiten, die objektiv erfaßbar sind, in denen sich die personale Liebe ausspricht (im Vergleich zu einer geordneten Selbstliebe, im Rahmen einer Güterabwägung usw.). Dies bedeutet wohl noch keine Verrechtlichung der Caritas, da ihre Leistung ja nicht im Recht des andren begründet ist. Freilich wird eine solche Bewertung nie die personale Haltung und Gesinnung außer acht lassen dürfen. Und die Betonung dieses personalen Elements in der christlichen Liebestätigkeit, auch der organisierten (ausgehend von der Pfarrei), ist ohne Zweifel von großer Bedeutung. Es ist ein Verdienst dieser Arbeit, dies klar zu sagen. — S. 51 lies Karl (statt Kurt) Rahner, S. 60 Antoninus (statt Antonius) Pius. Die Lesbarkeit der Arbeit würde erleichtert, wenn manche der langen Anmerkungen in der Form eines Kleindrucks in den Text selbst hineinkämen und die entsprechend kürzeren unter den Text gesetzt würden. Schließlich könnte man der Auffasung sein, daß dieses Buch wegen seines Inhalts (nach can. 1385, § 1, 2°) das kirchliche Imprimatur haben sollte. *J. Chr. Pilz S. J.*

Jakob Fellermeier, Abriß der katholischen Gesellschaftslehre. Gr.-8° (252 S.). Freiburg 1956, Herder. DM 11.80. — Dieser Abriß der Gesellschaftslehre ist aus Vorlesungen an der Theologischen Hochschule Freising hervorgegangen. Knapp und klar in Diktion und Aufbau, führt er in den Zusammenhang und die wichtigsten Grundfragen der katholischen Gesellschaftslehre ein. Auf einen großen wissenschaftlichen Apparat ist verzichtet, doch ist wichtige neuere Literatur, bes. im deutschen Raum, angeführt. — In der allgemeinen Gesellschaftslehre wird nach Erklärung der Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft vor allem die grundlegende Beziehung von Person und Gemeinschaft dargestellt und klar im Sinn der katholischen Tradition die Mitte gewahrt zwischen Individualismus und Kollektivismus. Dieser Teil erscheint als der originellste und wertvollste der ganzen Arbeit. Auf diesem Hintergrund werden die Strukturprinzipien der Gesellschaftsordnung: Solidarität und Subsidiarität deutlich gemacht. Die spezielle Gesellschaftslehre befaßt sich mit der Darstellung der Rechtsordnung in der Gesellschaft, ihrer Eigenart und Gliederung, mit dem Staat und seinen Beziehungen zu Kirche, Familie und Wirtschaft. In einem letzten Abschnitt werden schließlich unter dem Titel der sozialen Ordnung einige Probleme behandelt, die auf den wirtschaftlichen Bereich des gesellschaftlichen Lebens Bezug haben: die Eigentumsordnung, die Lohngerechtigkeit und das Mitbestimmungsrecht. Zu wünschen wäre, daß neben dem Staat auch verschiedene kleinere Gemeinschaften, wie die Familie, eigens zusammenhängend behandelt würden, als Ausgangspunkt für die Lehre über ihre Beziehungen zueinander. P.

Josef Liener, Leben aus Verantwortung. Grundfragen der christlichen Sittlichkeit. 8° (325 S.). Wien 1957, Seelsorgerverlag. S 82.—. — Dieses Buch ist

aus Unterlagen für die Seelsorge an Erwachsenen hervorgegangen, die der Verf. dem Wiener Seelsorgeamt in den Jahren 1942/43 geboten hat. Es will auch jetzt der Seelsorge dienen, indem es gebildete Leser einführt in die Grundgedanken der katholischen Sittenlehre. Zugleich kann es Predigern und Vortragenden dienen. Denn es geht immer wieder von der Erfahrung aus und sucht so die metaphysischen Zusammenhänge aufzuhellen. Im Aufbau folgt die Arbeit im wesentlichen der Schultheologie und spricht daher vom Ziel des Menschen, seiner Bestimmung, vom Gesetz und seinen Arten, von der Pflichtenkollision und den evangelischen Räten, besonders ausführlich von Gewissen, Gewissensirrtum und Gewissensbildung, ferner vom konkreten sittlichen Tun und seinen Voraussetzungen, schließlich von der Tugend und ihrem Gegensatz, Laster und Sünde. Während manche Formulierungen recht glücklich sind, könnten andere mißverstanden werden. So könnte man u. U. fragen, ob wirklich jeder Mensch für die Mängel seines Gewissens immer verantwortlich ist (S. 194), ob man nicht den wesentlichen Unterschied zwischen Unschamhaftigkeit und Unkeuschheit deutlicher herausstellen müßte (S. 289f). Kann man sagen, daß Epikie die Voraussetzung einer Dispens sei, die man nicht mehr erreichen konnte, oder die Voraussetzung einer Erlaubnis (S. 335, Anm. 10)? Die Gültigkeit der Priesterweihe, die unter schwerer Furcht empfangen wurde, steht nicht in Frage, wie der Autor zu meinen scheint (S. 225); wohl aber entbindet u. U. die Kirche solcher Art Geweihte von den aus der Priesterweihe sonst erwachsenden Verpflichtungen (can. 214, § 1). Vielleicht müßten auch, wie es ja heute in der Moral wieder mehr geschieht, von Anfang der Darstellung an, nicht nur zwischenhinein verstreut, die übernatürliche Bestimmung des Menschen und die seinshafte Grundlegung hiefür in Christus durch die Gnade, die übernatürlichen Tugenden usw., klarer herausgearbeitet werden. Möge das Buch dazu beitragen, recht vielen die Schönheit sittlichen Lebens nahe zu bringen. *P.*

Georges Michonneau, Der Pfarrer. Aus dem Französischen übertragen von Karl Rudolf. 8° (166 S.). Wien 1956, Herder. S 36.—. — Den Laien, für den das Buch zunächst geschrieben ist, werden die neun Kapitel, die den Werdegang eines Priesters sowie Aufgabenkreis, Funktionen und Sorgen eines Pfarrers und das Seelsorgerleben in seiner ganzen nahen Wirklichkeit sehen lassen, zur Überzeugung führen, daß kaum ein anderer Beruf an seinen Träger eine solche Fülle von Problemen heranbringt, von ihm so reiche geistliche und sittliche Qualitäten verlangt wie der Priesterberuf, und daß speziell der Pfarrer Aufgaben über alle Grenzen hinaus hat und seine Arbeit nie beendet sein wird. Das wird in ihm Verständnis für das Amt eines Pfarrers wecken und zur Mitarbeit in der Katholischen Aktion anregen. Für den Priester selbst aber wird das Buch zu einem wahren Pfarrerspiegel. *J. Miller S. J.*

Alfons Böhi, Der spätberufene Priester. Eine psychologisch-pädagogische Studie seines Werdeganges. Gr.-8° (162 S.). Freiburg/Schw. 1956, Universitätsverlag. Fr. 12.45. — Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, in einer Untersuchung über die Genese einer Spätberufung durch Auswertung einer eigens zu diesem Zwecke durchgeführten Erhebung in mehreren Ländern Europas die Momente herauszuheben, die den Werdegang eines spätberufenen Priesters charakterisieren (Entdeckung des wahren Berufes, die Hauptschwierigkeiten bei der Umstellung, die Erfahrungen und Berufskrisen auf dem Weg zum Priestertum), um daraus die Folgerungen für eine entsprechende Betreuung zu ziehen. Die Spätberufenen weisen ja — wie die Untersuchung zeigt — in vielen Belangen eigene psychologische Prämissen mit eigener psychischer Verfassung auf. Im Gegensatz zur Priesterberufung im allgemeinen und zur Frühberufung hatte die Spätberufung in der Forschung bis jetzt fast keinen Platz. Und doch kommt ihr heute bei dem zunehmenden Priestermangel große Bedeutung zu. Darum müssen wir dem Verf.

dankbar sein, daß er dieses Neuland betreten hat. Und jeder Seelsorger und Jugenderzieher, vor allem aber jeder Leiter von Spätberufenenheimen soll der Studie besondere Beachtung schenken. *M.*

A. Dondeyne, De zin der wijsgerige studie in de vorming tot het priesterschap. Kl.-8° (19 S.). Utrecht 1956, Spectrum. — Priesterwirken gründet auf der Berufung durch Gott, ist Mitwirken auf Grund des Glaubens. Die Philosophie hingegen denkt rein naturhaft; wenn sie sich auch *ancilla* nannte, hat sie doch zu Zeiten die Theologie zusehr überwuchert. Dennoch ist das Studium der Philosophie für den künftigen Priester wichtig: er lernt die geistige Welt kennen, der er predigen soll, es verhilft ihm zu echter Geistesbildung, zu tieferer Kenntnis des Menschenwesens, zur Reife des Denkens, das auch um Mysterien weiß und so der Offenbarung die Wege bereitet. Das sind die Hauptgedanken, die der bekannte Löwener Professor in dieser Festrede entwickelt hat. *H. Pohl S. J.*

Leo Trese, Hüter der Herde. 8° (208 S.). Recklinghausen 1956, Paulus-Verlag. Geb. DM 8.90. — Wieder ein echtes Trese-Buch — vgl. diese Zeitschr. 77 (1955) S. 505 — aus dem Leben geschrieben, ohne wissenschaftlichen Apparat — es findet sich darin nicht ein einziges Zitat — aber nicht weniger tief und ernst. In 17 Kapiteln spricht der Verf. im Ich-Stil über Tugenden und Untugenden des Priesters (u. a. über den glücklichen, den andächtigen, den unzufriedenen, den entschlossenen, den unweltlichen, den schwitzenden, den Marianischen Priester) fesselnd und anregend, mit unbarmherzigem Realismus, mit Schnappschüssen aus Kirche und Pfarrhaus, aufmunternd und beruhigend, aufrüttelnd und lindernd — nimm und lies, durchgehe und betrachte daran dein priesterliches Leben und Wirken! *J. Miller S. J.*

Josef Vecsey - Johann Schwendemann, Kardinal Mindszenty warnt. Reden, Hirtenbriefe, Presseerklärungen, Regierungsverhandlungen 1944—1948 (Mindszenty-Dokumentation, Bd. 1). Kl.-8° (381 S.). St. Pölten o. J. (1956), Pressevereinsdruckerei. S 84.—, DM 16.50. — Man hört in diesem Dokumentarwerk förmlich den Pulsschlag eines christlichen Volkes, aber auch den der Kirche. Nach ganz kurzen Einleitungen kommt der Kardinal selbst zum Wort. — Die Übersetzung ist, bei aller Treue, recht flüssig. Eine Stellungsnahme zum Inhalt wäre ungebührlich. Eindeutig erweist sich der Kardinal als verantwortungsvoller religiöser Führer seines Volkes, aber auch als bedeutender Redner. Man kann gespannt sein auf den II. Bd., Dokumente zum Kirchenkampf 1946—1947.
Fl. Schlagenhaufen S. J.

Der christliche Sonntag. Probleme und Aufgaben. Wiener Seelsorgertagung 1955. Hrsg. von Karl Rudolf. 8° (185 S.). Wien 1956, Seelsorgerverlag. S 40.— — Dieser Tagungsbericht über den Sonntag, in dem 17 namhafte Referenten, Priester und Laien zu Worte kommen, zeichnet sich aus durch die Spannweite seiner Themen, die von der religionsgeschichtlichen bis zur medizinischen und technisch-wirtschaftlichen Betrachtung des Gegenstandes reicht, durch die Ehrlichkeit der Bestandsaufnahme, die vor der radikalen Verweltlichung des Sonntags und vor der ihn weithin beherrschenden Vergnügensjagd (es fällt einmal das Wort von der „Sonntagsneurose", S. 112) nicht die Augen verschließt, und dann auch wieder durch den mutigen Optimismus, der dennoch nicht verzagt. Mit Recht betont der moraltheologische Referent die Priorität der Gottesverehrung vor der Arbeitsruhe (69). Die Sonntagsmesse, so erklärt ein anderer, sollte „wieder die sonntägliche Gemeinschaftsstunde der Gläubigen" werden (87). Die liturgische Bewegung, das erneuerte Diözesangebetbuch, die aufgelockerte „Christenlehre" (104f) werden unter den Faktoren des Wieder-

aufbaues genannt. Dabei ist man sich dessen bewußt, daß die Kirche auch am Sonntag nicht nur „Kultkirche" sein kann (31), was besonders für die Jugendseelsorge eingehend entwickelt wird. *J. A. Jungmann S. J.*

Franz Xaver Arnold, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte. Pastoraltheologische Durchblicke. 8° (235 S.). Freiburg 1956, Herder. — In diesem Buch, in dem fünf in den letzten Jahren erschienene Abhandlungen des Verf. zu einer guten Einheit zusammengefaßt sind, wird sichtbar, wie sehr Seelsorge auf theologischem, ja auf christologischem Grunde aufruht und wie sehr sie durch jede Verzeichnung dieser Grundlage in Mitleidenschaft gezogen wird. Das ist am deutlichsten in der ersten Studie (zuerst im 3. Bande des Chalkedonwerkes erschienen): Die Verdunklung der Menschheit in Christus führte im Mittelalter zu dem übermäßig schroffen Gegenüber Mensch—dreieiniger Gott und zu einer oft nicht mehr organisch sich einfügenden Marien- und Heiligenverehrung; das Hinwegsehen über seine Gottheit in der Zeit der Aufklärung aber verfälschte die Christusgestalt ins rein Menschliche, übersah das Pneumatische des Auferstandenen und brachte eine Entleerung des Kirchenbegriffes mit sich. Dem Fragenkreis um die Aufklärung gehört auch die dritte Studie an, in der der Blick auf die Pastoralwissenschaft gerichtet ist. Wir werden darin Zeugen, wie die deistisch-rationalistische Haltung der Frühzeit dieser Wissenschaft, auf die der Gegenschlag des Traditionalismus keine echte Antwort war, durch Sailer im Sinne theozentrischen Denkens überwunden wird, wie aber das Heilsgeschichtliche erst allmählich, zunächst in Tübingen durch Drey und Möhler, zu voller Geltung und durch Hirscher und Graf zur pastoralen Auswertung kommt. Die weiterschreitende pastoral-katechetische Auswertung des nun siegreichen gottmenschlichen Prinzips der Seelsorge, die im „Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands" (1955) eine so glückliche Frucht gezeitigt hat, ist der Gegenstand des letzten Aufsatzes. Zeitlich eine Mittelstellung nimmt die zweite, schon viel beachtete Studie über den Einfluß des Trienter Meßopferdekretes ein mit ihrem spezielleren, aber zentralen Thema der eucharistischen Verkündigung. Das inzwischen erschienene Buch von Iserloh konnte leider nur in einer Anmerkung (S. 84) erwähnt werden. Die Vermutung S. 59 Anm. 152 über die Herkunft des Ausdrucks „Religionslehrer" ist nun bestätigt durch H. Rennings, Kat. Blätter 78 (1953) 446—453. *J.*

Paul Broutin S. J., La Reforme pastorale en France au XVIIe siècle (Bibliothèque de Théologie, Série II, vol. 2). 2 Bde. 8° (IX u. 372, 565 S.). Paris 1956, Desclée. — Die Geschichte der Seelsorge gehört zu jenen Gebieten, die bei weitem noch nicht mit jenem Eifer bebaut werden, den sie verdienen würden. Hier ist eines jener Werke, wie wir sie brauchen. Auf dem Hintergrund jener weitgehenden Zerrüttung der Seelsorge, die aus dem mißbrauchten Pfründenwesen, dem Einbruch der Häresie und den Kriegswirren erwachsen war, zeichnet Br. den allmählichen Neuaufbau im Frankreich des 17. Jh., und zwar in der Auffassung des bischöflichen Amtes, in der Haltung des Klerus, im Leben des christlichen Volkes. Er geht in der Weise voran, daß er im ersten Band eine Reihe von Einzelbildern entwirft von bedeutenden Bischöfen, die als führende Vertreter der pastoralen Reform hervorgetreten sind (I, 34—368); es sind Typen verschiedenster Art: Männer die durch ihre Heiligkeit in der Linie eines Karl Borromäus weiterarbeiten, wie Franz von Sales, andere die mehr durch Verordnungen von oben zu wirken suchen, unter denen auch Richelieu erscheint, der „à sa façon" (137) zu reformieren sucht, eifrige Seelsorger, die aus der Schule von Bérulle-Condren und von St. Sulpice kommen, und auch solche, die glauben auf den strengen Wegen von Port-Royal das Ziel erreichen zu können. Der zweite Band gilt in seinem Hauptteil den Institutionen (II, 1—312): den Provinzialkonzilien, die auf der Basis des Konzils von Trient die Erneuerung erstreben,

die neue Ordnung der Kanonikerstifte, des Pfarrlebens, der Volksmission, der Klerikerbildung. Der Rest des zweiten Bandes ist den Ideen und ihrem literarischen Ausdruck gewidmet (312—493). Neben den verschiedenen Programmschriften und Pastoralweisungen erscheint hier besonders, wie schon in den vorausgehenden Abschnitten, die große Gestalt von „M. Vincent". Die Schlußbetrachtung hebt die Hemmungen hervor (Benefizienwesen, Streit mit dem Ordensklerus, Jansenismus), die einem vollen Durchdringen der Reform im Wege standen. Bedauern muß man, daß dem reichhaltigen Werk nicht auch neben dem guten Personenregister ein gründliches Sachregister beigegeben worden ist, durch das die über das ganze Werk zerstreuten wichtigen Nachrichten über zahlreiche Einzelgebiete des seelsorglichen Aufbaues (z. B. Pfarre, Katechese, Eucharistie, Sonntag, Kirchengesang, Bußpraxis, Exerzitien, Ministranten, Seminarerziehung, Hausbesuch, Pastoralkonferenz, *vita communis* u. v. a.) zugänglich gemacht würden. Sowohl für monographische Arbeiten wie für eine kommende große Synthese der Geschichte der Seelsorge wäre es eine große Erleichterung gewesen. *J.*

James A. Corbett, The De instructione puerorum of William of Tournai O. P. (Texts and Studies in the History of Mediaeval Education ed. by A. L. Gabriel and J. N. Garvin, Heft 3). 8° (50 S.). Notre Dame (Indiana, USA) 1955, University. $ 1.—. — Der Verf. der hier behandelten Schrift ist in der Geschichte der Scholastik bekannt durch einige Schriftkommentare. Eine tiefgehende pädagogische Theorie darf man im vorliegenden Opusculum nicht erwarten. W. spricht von der Notwendigkeit der Erziehung, wobei Beispiel und strenge Zucht betont werden; im übrigen kommt er über eine sehr allgemeine, mit vielen Väterworten umschriebene Ziellehre nicht hinaus (Glaube, Sitten, *scientia*, *sapientia*). Die Ausgabe ist auf Grund der drei vorhandenen Handschriften mit äußerster Sorgfalt durchgeführt. *J.*

Liturgik

Artur Paul Lang S. V. D., Leo der Große und die Texte des Altgelasianums mit Berücksichtigung des Sacramentarium Leonianum und des Sacramentarium Gregorianum. 8° (XXIII u. 563 S.). Steyl 1957, Steyler Verlagsbuchhandlung. Geb. DM 38. — Dem Anteil Leos des Großen an den Gebetstexten der alten Sakramentare ist in den letzten Jahren mehrfach nachgespürt worden, doch war dabei die Aufmerksamkeit vorwiegend auf das Leonianum gerichtet. In der vorliegenden, mit erstaunlicher Beherrschung der Quellen und mit großer Klarheit durchgeführten Arbeit bilden die Formeln des älteren Gelasianums den Gegenstand der Untersuchung, und zwar, wie es die Gedankenwelt Leos nahelegt, in erster Linie diejenigen der Weihnachtszeit (29—434); doch sind auch die Texte für Epiphanie, Quadragesima, Karwoche und Osterzeit sowie Quatember mit einbezogen (435—485). Die Methode ist, mit derjenigen der immerhin sehr namhaften Vorgänger verglichen, wesentlich verfeinert. Lang begnügt sich nicht damit, Parallelen aus Leos Werken (Briefe und Predigten) aufzuweisen, er spürt den einzelnen Wendungen nach, inwieweit sie in Leos Sprachschatz wiederkehren, seinen Lieblingsgedanken und vor allem der zeit- und dogmengeschichtlichen Situation, die ihm vorgegeben war. Außerdem wird die Sprachgestalt der untersuchten Formeln mit dem Rüstzeug des Philologen (und auch mit seiner dem Nichtphilologen nur notdürftig verständlichen Geheimsprache) nach Stil und Rhythmus mit der Sprache Leos verglichen. Der Ertrag ist bedeutend. Lang glaubt für 47 Formeln (davon 26 Orationen und 14 Präfationen) des Sakramentars die Autorschaft Leos festgestellt zu haben (513), und das Ergebnis verdient aufs Ganze gesehen durchaus Vertrauen. Etwas zagend folgt man ihm, wenn er für den Großteil dieser Formeln auch das Jahr ihrer Entstehung fest-

zulegen sucht: Von 443 an wird in den Predigten und Briefen (deren Datum ja meist schon bekannt ist; in manchen Fällen wird es durch Lang näher bestimmt) der Kampf gegen die Manichäer geführt; also gehorten auch die daran anklingenden Formeln derselben Zeit an. Von 446 an sind es zuerst die Priszillanisten, von 449 an die Monophysiten, wobei noch die einzelnen Phasen des Kampfes unterschieden werden. Soweit dogmatische Briefe den Vergleichspunkt bilden, die ja nicht zu Erbauung der Gläubigen geschrieben sind, wird einige Skepsis erlaubt sein, selbst wenn sie einen gewissen Nachhall in der Predigt gefunden haben mögen. So ist es doch kaum glaublich, daß die trinitarische Präfation (GeV I, 2, 4; S. 112ff), in der das Verhältnis der göttlichen Personen in Gedankengängen erörtert wird, wie sie allerdings in Ep. 15 breiter entfaltet sind, von Leo stammt (und zwar: Weihnachten 446; S. 181) und nicht erst später, vielleicht durch einen gallischen Kleriker, auf Grund jenes Briefes geschaffen und so wie manche andere trinitarisch-antihäretische Formel ins Gelasianum eingeführt wurde (eine solche Verarbeitung von Vätertexten zu Präfationen ist im gallischen Liturgiegebiet eine häufige Erscheinung; s. M. Havard, Centonisations patristiques dans les formules liturgiques, bei F. Cabrol, Les origines liturgiques, Paris 1906, 281—316); dies um so mehr, als diese Präfation ja auffälligerweise, wie L. selber feststellt (vgl. 181), in den beiden anderen römischen Sakramentaren fehlt. So wird man auch seinem Wunsch, gerade diese Präfation für Weihnachten wiedererstehen zu sehen, nicht gern zustimmen. Doch ist das ein singulärer Fall. Anders ist es mit dem viel häufigeren Fall der Übereinstimmung von liturgischen Texten mit Leos Sermones. Mit Recht weist L. (511ff) in feiner psychologischer Einfühlung darauf hin, daß Leo Homilet und Liturge zugleich war und daß er also in einer Zeit noch freier liturgischer Textschöpfung nicht nur seine Sermones, sondern auch die in der zugehörigen Eucharistiefeier zu sprechenden Texte vorzubereiten hatte. Was lag da näher, als daß er, ähnlich dem heutigen Prediger, sein Wort manchmal in ein Gebet ausklingen läßt, und in der ersten Oration, die auf die Predigt folgte (das kann damals gut, wie L. annimmt, die späterhin den Lesungen vorausgehende Oration gewesen sein), und vor allem im Dankgebet der Präfation die Gedanken seines Sermo betend zusammenfaßte? — Hingewiesen sei auch auf einige liturgiegeschichtliche Erkenntnisse, die sich dem Verf. als Nebenfrucht ergaben. Auf die *oratio post evangelium* wurde soeben hingewiesen. S. 39 gewinnt er eine Art *praefatio communis* Leos für Festtage. Für Weihnachten wird für die Zeit Leos eine zweimalige Meßfeier wahrscheinlich gemacht: um Mitternacht und am Tage (31); in Fällen, in denen sich der Kaiser in Rom aufhielt, scheint schon damals eine dritte Feier im *titulus Anastasiae* stattgefunden zu haben (129f). Am Initienverzeichnis (537—540) kann man auch ablesen, welche gelasianischen Formeln des Missale Romanum auf Leo zurückgehen; es sind mehr als 20, darunter der Grundtext unseres *Deus qui humanae substantiae* (47ff, Textkritisches dazu 57ff. 71f). Hervorzuheben sind noch die mehrfach eingestreuten Übersichtstabellen und die vorzüglichen Register, bei denen nur auch ein Verzeichnis der Abkürzungen von Nutzen gewesen wäre. Alles in allem eine erstaunliche Leistung, dies um so mehr, wenn man weiß, daß der Verf. ein 1950 in China ausgewiesener Missionär ist, der seine Wartezeit bis zu der inzwischen erfolgten Wiederaussendung auf solche Weise wahrhaft nützlich zugebracht hat.

J. A. Jungmann S. J.

Missale Francorum (Cod. Vat. Reg. lat. 257) in Verbindung mit Leo Eizenhöfer O.S.B. und Petrus Siffrin O.S.B. hrsg. von Leo Cunibert Mohlberg O.S.B. (Rerum ecclesiasticarum documenta, series maior: fontes II). 8° (XXVI u. 107 S., 6 Tafeln). Rom 1957, Herder. Lire 2400.—. — Da es sich beim Missale Francorum um eine einzige Handschrift handelt, deren Text in älteren Ausgaben bereits vorliegt (u. a. PL 72, 317—340), liegt der Hauptwert der neuen Ausgabe

in der Einleitung, in den Beigaben und in den Registern. Als Ursprungsort und -zeit ergab sich Nordfrankreich und der Beginn des 8. Jahrhunderts. Wie die Einleitung, so sind auch die orientierenden Beigaben, wie bei dieser Werkstätte nicht anders zu erwarten, vorzüglich. Besonders wertvoll sind die Tabellen (S. 37—57), in denen für die einzelnen Formeln das Vorkommen in römischen und nichtrömischen Quellen nachgewiesen wird. In erster Linie ist aus dem älteren Gelasianum geschöpft worden. Als Gesamtbild ergibt sich, daß in unserem „Missale" aus römischen Orationen ein in gallischer Struktur gehaltenes Sakramentar geschaffen wurde, „vielleicht ein Weihe- und Meßhandbuch für den Gebrauch eines Bischofs auf Reisen" (63). Sehr wichtig ist dann auch der kurze, den heutigen Stand der Forschung wiedergebende Überblick über die Herkunft der zum großen Teil noch heute fortlebenden frühmittelalterlichen Ordinationsriten (64—67). Kleinere Abschnitte machen noch mit drei ungefähr gleichzeitigen Sakramentar- bzw. Kalenderfragmenten bekannt. *J.*

Michel Andrieu, Les Ordines Romani du Haut Moyen Age IV. Les Textes (suite): Ordines XXXV—XLIX (Spicilegium Sacrum Lovaniense 28). Gr.-8° (XI u. 543 S.). Löwen 1956, Spicilegium S. Lovaniense. — Mit diesem Band hat Andrieus Ausgabe der römischen Ordines den kritischen Punkt überschritten. Es fehlt nur noch Ordo L (Ordo Romanus Antiquus), den A. in der Vorrede des vorliegenden Bandes (vom 1. 2. 56) für den Schlußband ankündigt, der also wohl schon fertig vorliegt; denn inzwischen ist der große Forscher in die Ewigkeit abberufen worden (2. 10. 56), nachdem er ein gewaltiges Lebenswerk im wesentlichen hat vollenden können. In diesem Bande, wie immer bis in die letzte Zeile sorgfältig gearbeitet, setzt sich zunächst die Reihe der Ordines fort, die den niederen und den höheren Weihen gelten, der erste derselben noch fast rein römisch, die folgenden mehr und mehr und schließlich durch Aufnahme der Riten des Römisch-deutschen Pontifikales gänzlich dem nördlichen Brauch angepaßt. Es folgen Ordines über den Quatember und drei Ordines der Kirchweihe, in denen die beiden Schichten, die römische und die gallikanische, die schließlich in eins verschmolzen worden sind, sich besonders deutlich abheben. Ein eigener Ordo trägt den rätselhaften Namen „Diligentia" und betrifft die Neuversorgung des Rauchfasses über dem Petrusgrab. Breiten Raum nehmen ein die schon so viel erörterten und hier in ihrer Bedeutung wohl endgültig klargestellten Ordines der Kaiserkrönung (Unterscheidung von wirklich verwendeten und von nur literarischen Ordines). Den Schluß bildet der unscheinbare, aber bisher nicht bekannte Ordo XLIX für das Begräbnis (8. Jh.). Die wichtigeren Stücke sind, wie in den früheren Bänden, nicht nur mit einer Einleitung versehen, die über die handschriftliche Grundlage sowie über Ort und Zeit Auskunft gibt, sondern auch mit einem historischen Kommentar, der den betreffenden Ritus oder einzelne Elemente desselben auf Grund der alten Quellen und der von A. souverän beherrschten Handschriften in die Entwicklung einreiht; so die einzelnen Weiheriten mit einem interessanten Kapitel über die *diaconissae* und Verwandtes (zu S. 10: die Textgleichheit in der Lektorenweihe zwischen Statuta Ecclesiae antiqua und Hippolyt ist doch wohl anders zu erklären; zu S. 177: das *regnum* bei der Papstkrönung geht doch wohl eher auf Sap 5, 17 zurück), der zeitliche Ansatz der Quatember, die verschiedenen Bestandteile der Kirchweihe wie die Einzeichnung des Alphabets, die als keltischer Brauch erwiesen wird. Literatur, besonders außerfranzösische, ist dabei nur selten herangezogen (so könnte man für die Salbung bei der Priesterweihe Ellard, bei den *laudes regiae* Opfermann vermissen), aber bei A. kann man versichert sein, daß er auch ohne diese Behelfe die wesentliche Entwicklungslinie fast immer richtig gezeichnet und die Kenntnis der Entwicklung um ein gutes Stück vorangebracht hat. Für eine Menge von Fragestellungen der Liturgiegeschichte ist auch in diesem Bande ein neuer zuverlässiger Grund gelegt. *J.*

Gerald Ellard S. J., Master Alcuin, liturgist. A partner of our piety. 8° (XIII u. 266 S.). Chicago 1956, Loyola University Press. $ 4.—. — „Es schien mir, daß eine angemessene, vollständige Zusammenstellung der Quellen in einem Band den Studierenden von Nutzen sein würde und daß sie, nach besten Kräften interpretiert, helfen könne, die Aufmerksamkeit auf dieses Gebiet zu lenken". So charakterisiert Verf. den Zweck seines Buches. Man darf wohl sagen, daß er ihn erreicht hat. Denn der Wert seiner Arbeit liegt eben darin, daß sie die Ergebnisse der neueren und neuesten Forschungen über Alkuins liturgisches Wirken zusammenfaßt und interpretiert. Neben den neueren Veröffentlichungen kommen auch die Quellen selbst immer wieder zu Wort. So entsteht ein lebendiges Bild vom Werden unserer Liturgie im karolingischen Zeitalter, das ja von Alkuin entscheidend mitgeprägt wurde. „Römischer Gesang in Metz", „Römische Taufriten", „Alkuins Lektionar", „Das Missale Papst Hadrians", „Das kleine Buch der Votivmessen", „Das Credo in der Messe", „Die verbesserte Bibel", so lauten die Überschriften der wichtigsten Kapitel. Brevier und Bußsakrament werden wenigstens kurz gestreift. 16 Seiten Sach- und Namensverzeichnis erleichtern die Arbeit mit dem Buch, das man schon wegen seines sauberen, klaren Druckes gern in die Hand nimmt. — Die Bedeutung Alkuins für die Liturgie steht heute unumstritten fest. Die Hochschätzung für sein Werk und seine Person, wie sie Verf. an den Tag legt, ist ziemlich allgemein, wenn auch manche Forscher Einschränkungen anbringen. Vielleicht würde mancher Leser wünschen, daß Verf. in seiner Interpretation zur Frage Stellung genommen hätte, ob Alkuin nicht auch Entwicklungen eingeleitet oder gefördert hat, die weniger glücklich waren und heute mit Recht kritisch betrachtet werden. Man denke etwa an die von Alkuin so sehr geschätzten Votivmessen, die außer am (Montag und) Freitag den zentralen Heilsgeheimnissen im Wochenzyklus keinen Raum geben. Aber derlei kritische Fragen gingen wohl über den Rahmen der Aufgabe hinaus, die Verf. sich gestellt und die er auch gelöst hat. — Daß unsere beiden Kommuniongebete *Domine Jesu Christe Fili* und *Perceptio* als „Alcuin's prayers" bezeichnet werden (172), kann nach den Angaben bei Wilmart natürlich nicht im Sinne einer Autorschaft Alkuins verstanden werden. *Hans B. Meyer S. J.*

Bruno Grießer O. Cist., Die „Ecclesiastica officia Cisterciensis Ordinis" des Cod. 1711 von Trient (Sonderabdruck aus Analecta S. Ordinis Cisterciensis XII, 1956). Gr.-8° (S. 153—288). Rom 1956, Editiones Cistercienses (Piazza del Tempio di Diana 14). — Der Cisterzienserorden hat schon bald nach seiner Gründung im Liber usuum nicht nur Bestimmungen für die klösterliche Ordnung festgelegt, sondern auch, und zwar in sehr eingehender Weise, solche für den Gottesdienst, vor allem für dessen zeremonielle Seite, für die es ja in der damaligen römisch-fränkischen Liturgie nur wenig brauchbare Vorschriften, aber viel Unsicherheit gab. Er ist damit für andere Orden, vor allem für die Prämonstratenser, zum Vorbild und für die Weiterentwicklung der Liturgie von einiger Bedeutung geworden. Während durch die bisher bekannten Handschriften nur eine um 1152 geschaffene Redaktion des Liber usuum gewonnen werden konnte, ist in der erst kürzlich in ihrer Bedeutung erkannten Trienter Handschrift ein Text zugänglich geworden, der von Gr. auf 1130/35 datiert wird. Dieser Text ist hier mit aller philologischen Sorgfalt herausgegeben und mit einem Apparat und einer gründlichen Einleitung (153—178) versehen worden. Im allgemeinen ist der Text auch von dem bei Migne (PL 166, 1421—1442) gedruckten nicht verschieden. Doch erscheinen an einigen Punkten auch sachliche Unterschiede, so hinsichtlich des Totengottesdienstes. Wenn die von Gr. S. 220 vorgeschlagene Textergänzung zu Recht besteht, wäre hier eines der ersten Zeugnisse dafür, daß auch der Priester das *Agnus Dei* in der Messe zu beten hat. *J. A. Jungmann S. J.*

Gisbert M. Sölch O. P., Die Eigenliturgie der Dominikaner. Eine Gesamtdarstellung (Für Glauben und Leben 7). 8° (66 S.). Düsseldorf 1957, Albertus-

Magnus-Verlag. DM 3.—. — Der Dominikanerorden hat schon bald nach seiner Gründung für seinen ganzen Bereich eine einheitliche Ordnung der Liturgie erstrebt und sie nach zwei vorausgegangenen Versuchen 1256 im Werke des Ordensgenerals Humbert de Romans endgültig verwirklicht. Der durch frühere Studien zur Ordensliturgie bestens bekannte Verf. gibt in diesem Buch, dessen Inhalt in einer ersten Fassung im Angelicum 27 (1950) 3—42 u. 129—164 erschienen war, eine ebenso knappe wie klare Übersicht über die Geschichte der Dominikanerliturgie und ihre zahlreichen, aber nie grundstürzenden Revisionen und Anpassungen. Der Hauptteil gilt der Erklärung ihrer gegenwärtigen Form auf dem Hintergrund der römischen Liturgie, und zwar wird nicht nur die Messe, sondern auch das Stundengebet und die Liturgie der Sakramente und Sakramentalien bis in ihre Einzelheiten behandelt. So bildet das kleine Buch eine zuverlässige Führung sowohl zur praktischen Teilnahme an dieser Liturgie wie zum Studium ihrer zahlreichen, oft sehr wertvollen Besonderheiten. *J.*

Hebdomada Sancta I. Contemporanei textus liturgici, documenta Piana et bibliographia. Collegit et edidit Hermanus A. P. Schmidt S. J. Gr.-8° (XIX u. 300 S.). Rom 1956, Herder. — Der vorliegende Band, den P. Jos. Löw C.SS.R. mit einer Vorrede ausgezeichnet hat, eröffnet eine neue Reihe von Behelfen, in denen Lehrern und Schülern in übersichtlicher Form Quellentexte für ein vergleichendes Studium der Entwicklung der Liturgie an die Hand gegeben werden soll. Die Veröffentlichung beginnt in sinnvoller Weise mit der Heiligen Woche. Der gegenwärtige Band, dem ein zweiter für die ältere Geschichte folgen soll, bietet die Texte und Vorschriften der Neuordnung seit 1951; ihnen sind, wo dafür Anlaß ist, gegenübergestellt die bis dahin geltenden Texte aus dem Missale bzw. Pontifikale und Brevier. Mit Berücksichtigung der Fassung von 1951 und der Zwischenstufe von 1952 ergaben sich so schon jetzt gelegentlich vier Kolumnen nebeneinander. Es folgt noch eine Reihe von 14 einschlägigen römischen Erlässen und eine besonders wertvolle, 588 Nummern umfassende Bibliographie aus aller Welt (S. 257—299), in die auch wichtige Beiträge aus früherer Zeit aufgenommen sind. Man wird das Unternehmen nur begrüßen können. Es wird sich freilich, soll eine größere Verbreitung möglich sein, vor die schwierige Aufgabe gestellt sehen, inhaltliche Gediegenheit mit größter Prägnanz zu verbinden. *J.*

Ulf Björkman, Stilla Veckan i Gudstjänst och Fromhetsliv (Bibliotheca Theologiae practicae 2). 8° (388 S.). Lund 1957, Gleerup. — Dieses Buch ist schwedisch geschrieben, enthält aber eine ziemlich eingehende deutsche Zusammenfassung (339—365), mit deren Hilfe man sich auch im Text oder wenigstens in den reichlichen Anmerkungen mit ihren Literatur- und Quellenzitaten zurechtfinden kann. Es ist der Begehung der Karwoche im spätmittelalterlichen Schweden gewidmet. Diese wird, wie der Titel andeutet, geschildert in beständiger Gegenüberstellung der zwei Frömmigkeitswege, des gottesdienstlichen und des volkmäßig-frommen. Während in der der kirchlichen Frühzeit entstammenden Liturgie die durch Tod und Auferstehung des Herrn gewirkte Erlösung und die darin gegebene Hoffnung den immer wiederkehrenden Grundgedanken bildet, zeigt das Frömmigkeitsleben des Volkes auch hier — es wird hauptsächlich aus den Dokumenten des Klosters Vadstena und aus Volkspredigten erhoben — den Zug zur dramatisierenden Darstellung des Verlaufes der Leidensgeschichte, mit dem Ziel, zu Mitgefühl, Nachahmung und Gegenliebe anzueifern. Wie zu erwarten, handelt es sich also nur um geringe Variationen der sonst bekannten Entwicklung. Der Passionssonntag wird bereits als käre söndag (käre = Kar- = Klage) bezeichnet. Die Kreuzverehrung ist bereits Gegenstand von Einwendungen, so daß eine Rubrik betont: *adorent non crucem sed crucifixum* (290. 361). Grablegung und Auferstehungsfeier sind in

liturgischen Büchern geordnet, wobei auch hier wie im deutschen Norden das Kreuz im Mittelpunkt steht. Das Buch ist mit voller Kenntnis der mittelalterlichen Quellen und auch der katholischen Literatur geschrieben, wobei auch Zeitschriftenaufsätze miteinbezogen sind (die Studien im Liturgischen Jahrbuch seit 1950 hätten doch noch einige Beiträge liefern können). Der Volksfrömmigkeit ist volles Verständnis entgegengebracht. Aber auch hier steht offenbar unausgesprochen — und das ist das Sympathische an dem Buch — das Verlangen nach einer Erneuerung der alten liturgischen Grundgedanken hinter der gelehrten Arbeit. *J.*

Sven Helander, Ordinarius Lincopensis (ca. 1400) och dess liturgiska förebilder. Ordinarius Lincopensis und seine liturgischen Vorbilder. Mit einer deutschen Zusammenfassung (Bibliotheca Theologiae practicae 4). 8° (453 S.). Lund 1957, Gleerup. — Durch die Zugehörigkeit zur eben genannten Sammlung ist auch dieser Band schon irgendwie gekennzeichnet. Wohl von keiner einzelnen Bischofskirche der Christenheit, von Rom abgesehen, ist der liturgische Brauch bisher mit solcher Sorgfalt und Liebe auf Quellen und Zusammenhang untersucht worden, wie es hier für Linköping in der Ausgabe seines Liber ordinarius geschieht. Der S. 287—406 wiedergegebene Text dieses Dokumentes ist für die allgemeine Liturgiegeschichte naturgemäß nicht von größerer Bedeutung als etwa der ungefähr gleichzeitige Liber ordinarius von Essen, den Arens 1908 herausgegeben hat. In seiner Anlage unterscheidet er sich insofern von ihm, als mit den ziemlich sparsamen rubrikalen Anweisungen für alle Formularien des Kirchenjahres die Initien sämtlicher Propriumstexte in Brevier und Missale verzeichnet sind. Es liegt also schon eine Art ausführliches immerwährendes Diözesandirektorium vor. Die Untersuchung der Abhängigkeit zeigt, daß hauptsächlich norddeutsche Vorbilder (Bremen) über Lund maßgebend geworden sind; nur die Hymnen weisen nach Westeuropa. Dieses dann eingehend differenzierte Ergebnis wird in einer ungemein genauen Analyse der einzelnen Bestandteile gewonnen. Die S. 112—125 gebotene Aufzählung der dafür herangezogenen gedruckten und vor allem auch ungedruckten Quellen (darunter z. B. für Mainz allein neun Nummern) des ausgehenden Mittelalters dürfte für die außerschwedische Liturgiegeschichte, von der vorbildlichen Methode abgesehen, der wertvollste Teil des Buches sein. — Aus derselben Kirche von Linköping hat übrigens kürzlich das 1493 gedruckte Brevier in seinem vollen Wortlaut einen sorgfältigen (da und dort Überschriften u. dgl. ergänzenden) Neudruck erfahren: Breviarium Lincopense ed. K. Peters (8°, 916 S.), Lund 1950/55. Eine Beschreibung desselben sowie Auszüge daraus standen bisher zur Verfügung bei J. Freisen, Manuale Lincopense, Paderborn 1904, S. XVII—XXI. *J.*

Ostern in Tirol. Unter Mitarbeit von E. Berlanda, A. Dörrer u. a. hrsg. von Nikolaus Grass. 8° (VIII u. 350 S., 23 Bildtafeln). Innsbruck 1957, Wagner. Geb. S 160.—. — Was hier in einer Gemeinschaftsarbeit von acht Autoren unter Führung des Innsbrucker Rechtshistorikers N. Grass aus schriftlichen Quellen und eigenem Erleben erhoben und ausgebreitet wird, ist ein Paradigma für den Formenreichtum, den mitgelebte kirchliche Festfeier im Volksleben auf engem Raum (Nord- und Südtirol) wecken kann. Ostern meint hier den ganzen österlichen Festkreis. Im Vordergrund steht aber das Brauchtum, wie es sich seit dem Barock für die Karwoche und das Hochfest selber entwickelt hat, mit Palmbuschen, Karfreitsratschen, Heiligen Gräbern und Auferstehungsfeier, mit Ostereiern und österlichem Patenbesuch und vielem anderen. Es ist eine Unmenge von Einzelheiten, die bis zum Küchenzettel und zum Kinderspiel reichen und die oft von Dorf zu Dorf wechseln. Sie sind manchmal ein wenig lässig und ohne strenge Ordnung hingestreut. Daneben stehen aber auch gründlich durchgearbeitete Abschnitte wie jene des Herausgebers über die barocken Heiligen

Gräber des Landes. Was an dem Buche besonders wohltuend berührt, ist, daß hier nicht im Stil einer gewissen Volkskunde mit vornehmer, etwas hochmütiger Überlegenheit vom Brauchtum berichtet wird, das im „Volk" geübt wird und geübt werden soll, daß das Überlieferungsgut vielmehr mit liebevoller Teilnahme und aus einer christlichen Grundhaltung dargeboten wird, die gelegentlich sehr wohl zwischen gesundem Brauch und abergläubischer Wucherung zu unterscheiden weiß, die sich aber auch des religiösen Reichtums freut und anderseits bereit ist, sich an der kirchlichen Norm auch neu zu orientieren. So wird sich auch der in der Reform von 1951/55 fühlbar gewordene „Widerstreit zwischen Liturgie und Volksbrauch" (201) nur als Spannung erweisen, die bald wieder in neuen Formen fruchtbar wird. Sehr richtig und für das Buch bezeichnend ist auch die Feststellung, daß die Osterzeit „auch im Christentum ein Nachfühlen und teilweises Nachüben der urzeitlichen Frühjahrsstimmungen und -gebräuche nicht ausschließt" (61). *J.*

Ludwig Andreas Veit u. Ludwig Lenhart, Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock. 8° (XI u. 332 S.). Freiburg 1956, Herder. Geb. DM 19.80. — Das Werk, das wir in der vorliegenden Form L. Lenhart verdanken, war schon von L. A. Veit († 1939) als Fortsetzung seiner Arbeit „Volksfrommes Brauchtum und Kirche im Mittelalter" geplant. Es ist auch diesem wertvollen Buche nahe verwandt und unterscheidet sich in der Gesamtanlage hauptsächlich nur durch die besonders in den Einleitungs- und Schlußabschnitten stark betonte Bezugnahme auf die geistige Eigenart der zugehörigen Kultur- und Kunstperiode, des Barock. Die von dieser Zeit erstrebte „Einheit des Welt- und Lebensbildes" (271) wird allerdings in den dargelegten Ausdrucksformen fast nur darin spürbar, daß das vielfältige Erbe des Mittelalters im neuen Klima eine neue Färbung und eine gewisse Weiterbildung, wohl auch den Zug einer „kämpferischen Vorsätzlichkeit" erfahren hat (59f). Heiligenkult, Sakramentsverehrung, Wallfahrtswesen, Mysterienspiele und vieles andere setzt sich aus dem späteren Mittelalter, nachdem die Erschütterung der Reformationszeit überwunden ist, nur wenig abgewandelt fort. Eine Fülle von wohlbelegten Einzeltatsachen (die Anmerkungen umfassen S. 276—326) wird vor uns ausgebreitet. Sie sind vielfach aus schwer zugänglichen Quellen geschöpft, unter denen diejenigen aus dem Mainzer Bereich einigermaßen hervortreten. An Berührungspunkten mit der Liturgie ist dann und wann Gelegenheit zu einer kleinen Zurechtsetzung. Das Urteil über die Missa sicca (102f u. ö.) wäre entsprechend der Studie von J. Pinsk im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 4 (1924) 90—118 doch etwas wohlwollender zu fassen. Die Muttergottesmesse am Samstag (142f) reicht weit über das 12. Jh. zurück: vgl. ZkTh 79 (1957) 48f. Das Aufhören der Karfreitagkommunion (112) ist doch wohl anders zu erklären; s. ZkTh 75 (1953) 466ff. Neben dem Großen Gebet (206f) ist das 40stündige Gebet auffällig stiefmütterlich behandelt. Anderseits werden auch der Liturgiegeschichte besonders für ihre Randgebiete mancherlei wertvolle Einzelheiten dargeboten; sie betreffen u. a. Prozessionswesen (84ff. 176ff), Läuteordnung (133ff), Feiertagsreduktion (171ff), Kirchenlied (180ff), Opfergang (227ff), Kelchbewegung (105ff), Anfänge der Maiandacht (199ff). *J.*

O. F. Ter Reegen S.S.S., De Sacramentsprocessie. Onderzoek naar de bronnen van het processie-ceremonieel in het Caeremoniale Episcoporum (Sonderabdr. aus SS. Eucharistia 1956). 8° (VI u. 65 S.). Nijmegen 1956, SS. Eucharistia. — Diese Studie bietet zuerst auf Grund der vorhandenen Literatur einen guten Gesamtüberblick über die Anfänge der Fronleichnamsprozession, wobei ersichtlich wird, daß bei deren Gestaltung die schon vorher üblichen Prozessionen (Palmsonntag, Reliquientranslationen, Versehgänge; in Deutschland auch Wetterprozessionen) weithin mitbestimmend waren. Da erst um drei Jahrhunderte später im Caeremoniale Episcoporum eine einheitliche Regelung ver-

sucht wurde, zeigt sich von Land zu Land im einzelnen die größte Verschiedenheit. So wird manchmal das Allerheiligste auf einer Bahre getragen, Priester geleiten es mit dem Kelch in der Hand, Reliquien werden mitgeführt, als Engel gekleidete Kinder gehen voran, die Zünfte erscheinen in bestimmter Ordnung, nicht ohne gelegentlichen Rangstreit, lebende Bilder aus dem Alten und Neuen Testament beleben den Zug. In der auffallenden Erscheinung, daß vielfach — zum Teil ist es ja noch heute der Fall — die Stadtverwaltung die Sorge für die Prozession übernahm (6. 8), liegt offenkundig ein Nachwirken älterer Flurumgänge (vgl. schon die vorchristlichen *ambarvalia* und *amburbalia*), die zur Sorge für das Gemeinwohl gehörten. Der zweite Teil gilt der Fronleichnamsprozession des päpstlichen Hofes, deren etwas nüchterne Ordnung, wie der Verf. zum Teil aus archivarischen Quellen nachweist, in der von Patrizius Piccolomini geschaffenen Fassung in das Caerenoniale Episcoporum von 1600 und, entsprechend angepaßt, in das Rituale Romanum von 1614 übergegangen ist. *J.*

Liturgica I. Cardinali I. A. Schuster in memoriam (Scripta et Documenta 7). Gr.-8° (XX u. 596 S.). Montserrat 1956, Abadia. — Die Beiträge dieses bedeutsamen Bandes werden dem Leser in einer harten Schale dargeboten, da gerade die wichtigsten katalanisch geschrieben sind; einige sind spanisch, der letzte über die Pontifikalien des Abtes von Vila-Abadal; 523—532) ist lateinisch geschrieben. Sie handeln vom theologischen Verständnis des Kirchenjahres (Vilanova; 27—44), von Sinnänderungen biblischer Zitate in der Liturgie (Gribau; 45—65), von der Konzelebration (Franquesa; 67—90), die an Hand einiger frühmittelalterlicher Texte im Begriff von *communio* bzw. *communicare* (im Sinne von kirchlicher Einheit) als mitenthalten nachgewiesen wird. J. M. Pinell verfolgt die Spuren des Lucernariums im Abendland (91—149) und findet, daß die Vesper dessen Fortsetzung darstellt; daß Ps 109 der Lichtsymbolik wegen (*ante luciferum*) als Anfangspsalm gewählt wurde, dürfte aber doch eine zu kühne Annahme sein. Eine gelehrte Studie von A. M. Mundó gilt dem Pariser Palimpsest-Cod. 2269, der als ein aus der Gallia Narbonensis stammender besonderer Typus des Liber comicus erwiesen und in ausführlichen Tabellen mit der sonstigen handschriftlichen Überlieferung verglichen wird (151—275). Kleinere Arbeiten gelten dem Hymnar von Huesca (Moragas; 277—293) und den Überschriften von Väterpredigten im monastischen Brevier (Olivar; 295—309). Sehr willkommen ist die gründliche Studie von G. M. Brasó über die Verhüllung der Hände (311—386), in der eine Fülle von Material aus christlicher Archäologie durchbesprochen und in eine Entwicklung eingereiht wird, die im römischen Hofzeremoniell beginnt; die Fälle in der Liturgie werden allerdings nur gestreift (383f). Von besonderem Interesse ist die Arbeit von E. M. Llopart, der die bestechende These vorträgt, die Urvigil („protovetlla") in der Osternacht müsse bereits in apostolischer Zeit bestanden haben (387—522). Das erste direkte Zeugnis liegt bekanntlich erst in der Epistola apostolorum (um 150) vor. Ll. glaubt 1 Petr als Homilie für die Ostervigil und 1 Kor, Eph, Kol sowie 1 Jo als Festbriefe für Ostern ansprechen zu können; auch die synoptischen Evangelien müßten nicht nur auf irgendwelche, sondern auf die liturgische Katechese der Apostel zurückgehen (516), deren Kern das auf Ostern zielende Kerygma bildet. Der Verf. der schließlich eine Rekonstruktion der paulinischen Osterliturgie versucht (458—586), hat sich die Arbeit nicht leicht gemacht; doch wird es Sache der Exegeten sein, die kühne Hypothese zu prüfen, mit der Ll. übrigens nicht mehr allein steht; vgl. bezüglich 1 Petr M. E. Boismard, Revue biblique 63 (1956) 182—208. *J.*

Enkainia. Festschrift zum 800jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach am 24. August 1956. Hrsg. von Hilarius Emonds O.S.B. Gr.-8° 380 S., 17 Bildtafeln, 4 Farbtafeln). Düsseldorf 1956, Patmos-Verlag. Geb.

DM 28.—. — Die 17 Beiträge dieses nach Inhalt und Form gleich vornehmen Buches kreisen, wie es dem Untertitel entspricht, um Kirchenbau, Kirchweih und Monasterium im allgemeinen und um die ehrwürdige Basilika von Maria Laach und ihre Baugeschichte im besonderen. Hervorgehoben sei der Beitrag von A. Schoenen über den Begriff *aedificatio*: Gott ist es, der letztlich im Heilswerk unter Mitwirkung der Menschen sein Volk „erbaut" (22); und derjenige von V. Warnach über Kirche und Kosmos, der in einem theologiegeschichtlichen Durchblick und in Auseinandersetzung mit Mußners Epheserbriefstudie die Spannung zwischen diesen beiden Begriffen und ihre im Sakrament begründete „katholische" Versöhnung aufweist. In einer gründlichen, auf breitem Quellenmaterial aufbauenden Studie (62—109) geht S. Benz der Entstehungsgeschichte des Kirchweihritus nach, mit dem Ergebnis, daß die von L. Duchesne entwickelte Auffassung, derzufolge in den Besprengungen und Salbungen der gallikanischen Komponente des Ritus Taufe und Firmung nachgebildet werden sollten, in der ursprünglichen Form des Ritus nicht begründet ist. H. Frank widmet dem mit der Basilika gleichalterigen Laacher Sakramentar des 12. Jh. eine, wie gewohnt, sorgfältige Studie (283—303), derzufolge darin Überlieferungen von Trier und von Affligem zusammengeflossen sind und das in seinem Grundbestande ein Gregorianum darstellt, in das der Alkuinsche Anhang eingeschmolzen ist (288). *J.*

François Amiot, Histoire de la Messe (Je sais — je crois 109). Kl.-8° (128 S.). Paris 1956, Fayard. fFr 300.—. — Das Büchlein ist eine sehr geschickte Darstellung der Meßliturgie für weitere Kreise. Die historischen Angaben, die durchaus auf der Höhe heutiger Erkenntnis stehen (zur Deutung des Wortes *statio* S. 31 darf man ein Fragezeichen machen), ermüden nicht, da überall die großen Linien hervortreten und auf jeder Seite der Geist der liturgischen Erneuerung zu spüren ist. Der praktischen Absicht entsprechen auch die gelegentlichen kritischen Bemerkungen zu einzelnen Gepflogenheiten, wie sie in der französischen liturgischen Bewegung aufgetreten sind (Stufengebet, Opfergang). *J.*

Gerald Ellard S. J., The Mass in transition. 8° (X u. 387 S.). Milwaukee 1956, Bruce. — Es ist bezeichnend für die liturgische Entwicklung der jüngsten Vergangenheit, daß der Verf., der vor wenigen Jahren „The Mass of the future" geschrieben hat — s. ZkTh 70 (1948) 499 — uns nun ein Buch über die Messe „im Übergang" schenken kann. Im Gegensatz zu den etwas unsicheren Zukunftsbildern des ersteren ist dieses nun ganz realistisch gehalten. Es ist in 20 Kapiteln eine ausgezeichnete Übersicht über das Geschehen der letzten 50 Jahre, geschöpft aus erstaunlicher Beherrschung der Literatur, vor allem aber aus umfassender Kenntnis aller römischen Entscheidungen und Äußerungen zum Gegenstande, die in der jedem Kapitel beigegebenen Bibliographie verzeichnet sind und von denen manche, besonders Verfügungen für einzelne Kirchengebiete, hier zum erstenmal bekanntgemacht werden ("copy furnished writer"). Auch bedeutsame bischöfliche Verfügungen und Kundgebungen sind aufgenommen, z. B. diejenigen der französischen Bischöfe von 1952 über Kirchenkunst (140—142) oder die von Th. Klauser verfaßten deutschen Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses (119—125). Mehrere Kapitel zeigen die allmähliche Klärung der grundsätzlichen Fragen seit Pius X., andere die daraus nun schrittweise erfolgenden Verwirklichungen. Einige sind der Entwicklung der Gemeinschaftsmesse gewidmet, von der es heißt, sie sei nördlich der Alpen geboren und getauft, in Rom aber mit leichtem Backenstreich (1922) gefirmt worden (167); die deutschen Kriegsgefangenen hätten, wo sie hinkamen (in Amerika), allenthalben Siege für sie errungen (174). Den Abschluß des wertvollen Buches bildet eine chronologische Übersicht, eine Reihe von Beiträgen indischer Missionare über dortige Versuche und ein guter Index. *J.*

John L. Murphy, The Mass and Liturgical Reform. 8° (XII u. 340 S.). Milwaukee 1956, Bruce. Geb. $ 5.95. — Dieses Buch ist ein erfreuliches Zeugnis dafür, daß die liturgische Bewegung in Amerika nunmehr nicht bloß Verständnis findet, sondern auch mit dem Schwung eines jungen Volkes vorangetragen wird. Zwar vernimmt man als Nebengeräusche auch noch die Anklagen aus übermäßig konservativen Kreisen gegen die Bewegung (fanatics, rebels), hört aber auch von ihrem Erstaunen über das begeisterte Ja des Volkes zur reformierten Karwoche und Ostervigil (54). Der Verf., der seinen Betrachtungen, wohl zum Schutz gegen Verdächtigungen, einen langen Abschnitt über die Notwendigkeit des Glaubenswissens vor aller liturgischen Erneuerung voranstellt (1—88), betont drei Gesichtspunkte, die aller Neugestaltung zugrunde liegen müssen: der lebendige Begriff von der Kirche als Leib Christi, die Kenntnis der liturgischen Überlieferung, das Verständnis für die Bedürfnisse unseres Volkes (12f. 108. 320). Hinsichtlich des letzteren Punktes betont er, als Erfahrung auch im amerikanischen Raum, daß weder das Mitlesen des Missale noch die (in Amerika besonders intensive) Pflege des Gregorianischen Chorals zum Ziele führt; das Volk müsse im Gottesdienst die geistige Welt des Christen erleben (realize) und so zur Selbsthingabe im Opfer geführt werden (76). Dazu ist erfordert, daß es verstehend dem Gang der Handlung folgen könne. Die Reformen, die hier fällig werden, sind nur die konsequente Weiterführung dessen, was Pius X. wollte, ja dessen, was Pius V. unter ungünstigen Voraussetzungen erstrebt hat (27. 160f). Damals fehlte das historische Wissen. Nach dem Tridentinum wirkte hemmend die notwendig gewordene Betonung des Hierarchischen in der Kirche und des Opfers Christi als des einen Opfers. Hier muß man allerdings feststellen, daß auch der Verf. noch in der nachtridentinischen Linie denkt, wenn er in einer reformierten Meßliturgie (mit Abt B. Durst) in allem, was vor der Wandlung steht, nur Vorbereitung auf die Opferhingabe und in dem, was folgt, deren Ausdruck sehen will, das Gedächtnis des Herrn und den Eucharistiacharakter der Messe (Präfation) aber fast ganz außer Betracht läßt. Eingehend beschäftigt sich M. mit der Frage der Volkssprache (241—326), im Grundsätzlichen anschließend an H. Schmidt, mit reichem historischen Material, das die seit dem Mittelalter grundlegend geänderte Lage beleuchtet. Dabei weiß er von einem geradezu erschreckenden Rückgang des Lateinstudiums in den letzten 50 Jahren zu berichten. *J.*

A. J. Vermeulen, The semantic development of Gloria in early-Christian Latin (Latinitas Christianorum Primaeva 12). (XXII u. 236 S., 8 Bildtafeln). Nijmegen 1956, Dekker. Fl 12.50. — Über den Begriff *δόξα, gloria* besitzen wir die Studie von M. Steinheimer; s. ZkTh 74 (1952) 371f. Die gegenwärtige, mit großer Akribie durchgeführte Arbeit aus der um das Christenlatein hochverdienten Nimweger Schule stellt eine bedeutsame Weiterführung jener Studie dar. Sie zeigt, daß zwar der biblische Begriff *kabod, δόξα* (Epiphanie göttlicher Macht) im Christenlatein fortlebt, aber doch nun eingebettet in die besondere Bedeutungsgeschichte des Wortes in der lateinischen Christenheit. *Gloria* ist hier besonders als *gloria martyrum* die Ehre, allerdings mehr vor Gott als vor den Menschen, erworben vor allem in der *militia Christi* (in der Kunst durch Kranz und Nimbus angedeutet). *Gloria* ist auch die Würde des Herrschers, eine Seite des Begriffes, die besonders nach dem Kirchenfrieden im christlichen Gebrauch von *gloria* fühlbar wird: die Märtyrer und die Aszeten nehmen teil am Königtum Christi, der nun gerne mit Attributen des Kaisers dargestellt wird. Neben dieser so nur angedeuteten Hauptfrucht der Arbeit ergeben sich mancherlei wertvolle Einzelerkenntnisse. So wird die These in Klausers Rektoratsrede von einer schon unter Konstantin geschehenen Einstufung der Bischöfe in die Rangordnung der hohen Beamten aufgegriffen und einschränkend festgestellt, daß der für Bischöfe gelegentlich erscheinende Titel

gloriosissimus und *beatissimus* wohl nicht auf einen Rang in der Beamtenhierarchie zurückzuführen ist, sondern die Übertragung eines rühmenden Beiwortes war, das Märtyrern zukam (104 ff). *J.*

Georg Schreiber, Irland im deutschen und abendländischen Sakralraum. Zugleich ein Ausblick auf St. Brandan und die zweite Kolumbusreise (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 9). 8° (120 S., 20 Abb.). Köln 1956, Westdeutscher Verlag. — Daß die irische Mission auf dem Festlande auch im religiös-kulturellen Raum starke Nachwirkungen hervorgebracht hat, ist bekannt: Hymnus, Osterfeuer und Glockenguß sind Beispiele, die den liturgischen Bereich berühren. Schr. entwickelt in vorliegender Schrift weitreichende Zusammenhänge hauptsächlich auf dem Gebiet des Heiligenkultes und der Heiligenlegende, Beziehungen, die auch im späteren Mittelalter sich weiterspinnen. Vom hl. Patrizius sind noch im 18./19. Jh. in der Steiermark besondere Litaneien verbreitet (24 ff). Dem hl. Gallus, der in der eigenen Heimat kaum bekannt war, wird früh in vielen mitteleuropäischen Kirchen ein eigentlicher Kult zuteil. Der irische Pilger Koloman wird in Österreich noch heute verehrt. Brandan wird durch die weiterdichtende Legende zu einem Wegbereiter für die Fahrt des Kolumbus, usw. Überraschend ist, daß irische Heilige mehrfach unter den Patronen des Bergbaues erscheinen (vgl. Glockenguß), ein volkskundliches Thema, dem Schr. schon eine Reihe von Studien gewidmet hat (deren Verzeichnis S. 82 Anm. 480). *J.*

Alfons Beil, Einheit in der Liebe. Von der betenden Kirche zur gelebten Gemeinschaft. 3. Aufl. Kl.-8° (158 S.). Freiburg 1955, Lambertus-Verlag. — Die nun zum drittenmal erscheinende Schrift von Pfarrer B. — vgl. ZkTh 66 (1942) 243 f — ist, wie nun auch der Untertitel andeutet, ganz dem Anliegen gewidmet, daß Liturgie ernstgenommen, echt vollzogen und vor allem auch gelebt werde. Die Hauptgebiete der Liturgie, Gesamtbild, Elemente, Sacramente, heilige Zeit, werden daraufhin, immer unter dem Gesichtspunkt des Seelsorgers, durchgesprochen. Die neue Auflage ist um einige Kapitel und vor allem um zahlreiche Anmerkungen bereichert, in denen auf Literatur und auf Fragestellungen aus jüngster Zeit hingewiesen und manche kluge Bemerkung beigesteuert wird, z. B. über den kaum überwindbaren Archaismus unserer Quadragesimal-Liturgie oder über die Gefahr der „Zwecksonntage". B. spart nicht mit Kritik. Wenn sie auch manchmal reichlich hoch zielt, so ist sie doch begründet und anregend. *J.*

Joachim Nabuco, Jus Pontificalium. Introductio in Caeremoniale Episcoporum. 8° (XXIII u. 404 S.). Tournai o. J., Desclée. — Wie aus dem Untertitel deutlicher ersichtlich, handelt es sich hier um liturgische Normen, vor allem für die Bischöfe, soweit sie noch in Kraft stehen, samt den im Laufe der Zeit hinzugekommenen neuen Bestimmungen, und zwar nicht bloß um die von eigentlichen „Pontifices" (d. i. vom Summus Pontifex und den regierenden Bischöfen) eingehaltenen oder einzuhaltenden Regeln, sondern auch um die Vorrechte liturgischer Art, die auch anderen zukommen. An den päpstlichen nehmen teil: die Kardinäle, Nuntien, Legaten, die Prälaten der päpstlichen Kurie (Thronassistenten, Protonotare usw., die Päpstlichen Hausprälaten, Geheimkämmerer und Kapläne), die Patriarchen, Primaten („*Archiepiscopus Salisburgensis est Primas Germaniae et Legatus S. Sedis*", S. 43), Metropoliten, die Apostolischen Vikare und Präfekten, die Prälaten *nullius*. An den liturgischen Vorrechten der regierenden Bischöfe nehmen teil: die Titularbischöfe, die Bischof-Koadjutoren, die Weihbischöfe, General- und Kapitelsvikare, Kanoniker, Äbte, Ritterorden (nicht aber die Dekane). Die liturgischen Privilegien dieser Personen werden vom Verf. nicht in der Reihenfolge behandelt, wie sie im Caeremoniale Episcoporum stehen, sondern gemäß der Einteilung des CIC in Personen (I), Sachen (II),

Funktionen (III). Zu den „Sachen" gehören: 1. die den Privilegierten zustehenden Gewänder und Insignien bei und außerhalb den pontifikalen Funktionen, 2. die entsprechende Ausstattung der Basiliken und Kathedralen, endlich 3. die Wappen. Im III. Teil werden Regeln nur für die bischöflichen Funktionen im allgemeinen angegeben, z. B. über den Gebrauch des Thrones (Ortsbischöfe dürfen den Gebrauch ihres Thrones nicht an ihre Weihbischöfe und Koadjutoren abtreten; S. 322) und des Faldistoriums, über die Assistenz und die Segnungsvollmacht. Der Verf., Apostolischer Protonotar und Konsultor der Ritenkongregation, bekannt durch seinen Kommentar zum Pontificale Romanum, hat mit diesem Werk, der Frucht einer erstaunlichen Fülle von Arbeit, ungeachtet der nicht immer leichtverständlichen (hin und wieder auch grammatikalisch anfechtbaren) Ausdrucksweise der liturgischen Wissenschaft und Praxis einen großen Dienst erwiesen. *J. B. Umberg S. J.*

Alfred Colling, Histoire de la Musique Chrétienne (Je sais — Je crois 130). 8° (125 S.). Paris 1956, Fayard. fFr 300.—. — Dem Charakter der bekannten Sammlung entsprechend: eine gedrängt kurze, ganz im kirchlichen Geiste gehaltene Geschichte der christlichen Musik in ihren verschiedenen Formen, angefangen von ihren Vorläufern im Orient und in Griechenland bis herauf zu Messiaen, Honegger und den — Neger-Spirituals. *H. Pohl S. J.*

Quinzaine Pascale. Textes complètes du bréviaire et du missel avec la notation grégorienne. 12° (XVI u. 1424 S.). Antwerpen 1957, Notre Travail Paroissial. In Kunstleder u. Rotschnitt DM 35.—. — Der handliche Band bietet alle Meß- und Offiziumstexte von der ersten Vesper des Palmsonntags bis zur Non des Ostersamstags lateinisch (Psalmen nach der neuen Übersetzung) und französisch. Allen Gesangsteilen sind die Choralnoten (ohne Vortragszeichen) beigegeben; für die Matutin sind sie, soweit sie nicht in der Vaticana stehen, offenbar den von Solesmes vorbereiteten Melodien entnommen. Die Rufe der Turba in der Passio sind durch besonderen Druck hervorgehoben. Die wichtigeren Rubriken sind ungekürzt lateinisch abgedruckt; der Übersetzung sind kurze Rubriken und inhaltliche Erklärungen beigefügt. In der Anordnung der Texte ist mit Sorgfalt auf bequeme Benützung gesehen. Einige Mängel: 352, 480, 604: „Vêpres" statt „Deuxième V."; 137 oder 146 sollte der Vollständigkeit halber das *Dominus sit in cordibus vestris* ... (Plural!) ausgedruckt werden; es sollte überall *Antiphona ad* (*introitum* usw.) heißen; 257 und 1310 vermißt man die oft gesungenen einfachen Melodien der Mar. Antiphonen. — Parallel zur vorliegenden ist auch eine flämische Ausgabe erschienen. Eine ähnliche deutsche Bearbeitung wäre zu begrüßen. *P.*

BÜCHEREINLAUF

Ampe A., S. J., De mystieke leer van Ruusbroec over den zieleopgang. Uitgegeven met den steun der Universitaire Stichting van Belgie. (Studien en tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf 13.) 8° (VI u. 562 S.). Antwerpen 1957, Ruusbroec-Genootschap. bFr 39.—.

Ampe A., S. J., Theologia mystica secundum doctrinam b. Joannis Rusbrochii, doctoris admirabilis. In compendium redacta. Pro manuscripto. 8° (16 S.). Antwerpen 1957, Ruusbroec-Genootschap.

Anthologica annua. Publicacione del Instituto español de estudios eclesiasticos 4/1956. 8° (640 S.). Roma 1956, Iglesia Nacional Española. Pes. 200.—.

Asmussen-Grosche, Brauchen wir einen Papst? Ein Gespräch zwischen den Konfessionen. 8° (70 S.). Köln u. Olten 1957 ,Hegner. sFr 4.85.

s. Augustinus, Die wahre Religion. De vera religione liber unus. Übertr. von *C. J. Perl* (Deutsche Augustinusausgabe). 8° (XXVI u. 132 S.). Paderborn 1957, Schöningh. DM 9.60.

Bauer W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT u. der übrigen urchristlichen Literatur. 5., verb. u. stark verm. Aufl., 2. Lf. 4° (Sp. 193—384). Berlin 1957, Töpelmann. DM 7.80.

Beck H. G., Schönheit und Mode (Hohenheimer Reihe 1). 8° (71 S.). Stuttgart 1956, Schwabenverl.

Becker K. - Siegel K. A., Rundfunk und Fernsehen im Blick der Kirche. 8° (371 S.). Frankfurt/M. 1957, Knecht. DM 10.80.

Betschart I., Ein Weg zur Verinnerlichung. Anleitung zu einer täglichen Kurzbetrachtung. 2., wes. erweit. Aufl. 8° (99 S.). Salzburg 1957, Rupertus-Werk. S. 24.—.

Betschart I., Vorsehung und Weltvertrauen. 8° (47 S.). Salzburg 1956, Rupertuswerk. S 10.—.

Bibliography of current philosophical works published in North-America. Suppl. to The Modern Schoolman, May 1957. 8° (S. 19 bis 34).

Blondel B., Logik der Tat. Aus der „Action" von 1893. Ausgewählt und übertragen von *P. Henrici* (Sigillum 10). 8° (110 S.). Einsiedeln 1957, Johannes-Verl. sFr 4.80.

Bruin H. de, S. J., Het sociaal probleem (Filosofische bibliotheek). 8° (311 S.). Antwerpen 1956, Standaard-Boekhandel. bFr 190.13.

Burrows M., Die Schriftrollen vom Toten Meer. 8° (VIII u. 379 S.). München 1957, Beck. DM 24.—.

Cardijn J., Das Apostolat der jungen Arbeiter (Handbücher des Apostolates 2). 8° (95 S.). Feldkirch 1956, Quelle. S 18.—.

Caruso I. A., Bios, Psyche, Person. In Zusammenarbeit mit *E. Frühmann* u. a. 8° (VIII u. 447 S.). Freiburg 1957, Alber. DM 22.—.

Cohen G., Lettres chrétiennes au moyen-âge (Je sais - je crois 117). 8° (144 S.). Paris 1957, Fayard. fFr 300.—.

Cullmann O., Die Christologie des Neuen Testamentes. 8° (VIII u. 352 S.). Tübingen 1957, Mohr. DM 25.—.

Cuttat J.-A., La rencontre des religions. Avec une étude sur la spiritualité de l'Orient chrétien (Les religions 12). 8° (200 S.). Aubier 1957, Editions Montaigne. fFr 660.—.

s. Cyprian, The Lapsed. The unity of the Catholic Church. Transl. and annoted by *M. Bevenot* S. J. (Ancient Christian Writers 25). 8° (133 S.). London 1957, Ancient Chr. Writers (6 & 7 Clifford Street) Sh 21.—.

Czerny J., Das übernatürliche Verdienst für andere. Eine Untersuchung über die Entwicklung dieser Lehre von der Frühscholastik an bis zur Theologie der Gegenwart (Studia Friburgensia N. F. 15). 8° (XX u. 107 S.). Freiburg/Schw. 1957, Univ.-Verl. sFr 11.40.

Delly E. K., La théologie d'Elie bar-Sénaya. Etude et traduction de ses Entretiens (Studia Urbaniana 1). 8° (39 S.). Rome 1957, Propaganda Fide.

Dörpinghaus P., SSS., Die Abschiedsreden Jesu. Problem und Lösung? 8° (52 S.). Rottweil a. N. 1957, Emmanuel-Verl. DM 1.80.

Douillet J., Qu'est - ce qu'un saint? (Je sais - je crois 46). 8° (126 S.). Paris 1957, Fayard. fFr 300.—.

Ellacuria Beascoechea J., Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos. Procesos de la Inquisición y refutación de los teólogos. 8° (427 S.). Bilbao 1956, Universitad.

Erläuterungen zum Historischen Atlas der österreichischen Alpenländer, hg. von der österr. Akademie der Wissensch. II. Abt.: Die Kirchen- u. Grafschaftskarte, 7. T.: Oberösterreich von *H. Ferihumer*. 8° (552 S.). Wien 1956, O.-Ö. Landesverlag Ried i. I.

L'Ermite P., In Seiner Hand. Bericht eines Lebens. 8 (159 S.). München 1957, Pfeiffer. DM 7.80.

Eusèbe d'Emèse, Discours conservés en latin. Textes en partie inédits II: La Collection de Sirmond (Spicilegium sacrum Lovaniense 27). 8° (329 S.). Louvain 1957, Spicilegium.

Foucauld Ch., de, Der letzte Platz. Aufzeichnungen und Briefe (Sigillum n. 8° (94 S.). Einsiedeln 1957, Johannes-Verl. sFr 4.80.

Freiheit in Erziehung. Hg. vom Bund katholischer Erzieher (Dokumentation katholischer Erziehung). 8° (223 S.). Freiburg 1956, Herder.

Fries H. - Müller-Erb R., Von Tod und Leben (Hohenheimer Reihe 2). 8° (76 S.). Stuttgart 1956, Schwabenverlag.

Füssinger A., Johannes Pfeffer von Weidenberg und seine Theologie (Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte 12). 8° (XI u. 179 S.). Freiburg/Br. 1957, Albert. DM 8.80.

Gabriel A., The educational ideas of Vincent of Beauvais. 8° (62 S.). Indiana (USA) 1956, University of Notre-Dame.

Gallus T., S. J., Starb Maria, die Makellose, oder gilt: Vor der Sünde bewahrt, bewahrt auch vor der Strafe. Deutsch bearb. v. *M. Neumann*. 8° (80 S.). Klagenfurt 1957, Carinthia. S 15.—.

Géneros, Los géneros literarios de la sagrada Escritura. En colaboracion de varios escriturarios. 8° (VIII u. 908 S.). Barcelona 1957, Juan Flors.

Gräf R., C. S. Sp., Macht des Gebetes. 8° (165 S.). Regensburg 1957, Pustet. DM 5.90.

Grill S., O. Cist., Das Alte Testament im Lichte der Literar- und Textkritik (Heiligenkreuzer Studien 10). 8° (66 S.). Wien 1957, Domverl.

Groot A., de, S. V. D., Die schmerzhafte Mutter und Gefährtin des göttlichen Erlösers in der Weissagung Simeons (Lk. 2, 35). 8° (XVI u. 130 S.). Kaldenkirchen 1956, Steyler Verlagsbuchhandlung. DM 7.80.

Guggenberger A., Die Utopie vom Paradies (Hohenheimer Reihe 3). 8° (79 S.). Stuttgart 1957, Schwabenverlag.

Gundlach A., Verklärung des Herrn. Die Botschaft vom Heiligen Berg. 8° (140 S.). München 1957, Pfeiffer. DM 6.40.

Haidacher A., Studium und Wissenschaft im Stifte Wilten in Mittelalter und Neuzeit I (bis 1699) (S.-A. aus: Veröffentlichungen des Museum Ferdinandeum 36 1956). 8° (S. 5—99). Innsbruck 1956, Wagner.

Hamman A., Das Geheimnis der Erlösten. 8° (X u. 239 S.). Freiburg 1957, Herder.

Hick L., CSSR., Stellung des hl. Paulus zur Frau im Rahmen seiner Zeit (Kirche und Volk 5). 8° (196 S.). Köln 1957, Amerik.-Ungar. Verl.

Hoenen P., S. J., Cosmologia. Ed. 5. recogn. 8° (VIII u. 667 S.). Romae 1956, Univ. Gregoriana. Lire 2000.—.

Hoffmann H. L., De iuribus personae humanae fundamentalibus ut expressis quinque primis constitutionis Saravensis articulis collatis cum CIC. (S.-A. aus: Apollinaris 1957). 8° (52 S.). Civitas Vaticana 1957, Pont. Inst. utriusque iuris.

Homélies pascales III: Une homélie anatolienne sur la date des Pâques en l'an 387. Par F. *Floëri* et *P. Nautin* (Sources chrétiennes 48). 8° (186 S.). Paris 1957, Les Editions du Cerf.

Hoskyns E. - Davey N., Das Rätsel des Neuen Testaments (Theol. Bücherei. Neues Testament 7). 8° (199 S.). München 1957, Kaiser. DM 7.50.

Jahrbuch, Salzburger, für Philosophie und Psychologie. Hg. von den Prof. des Philos. Instituts. 1 1957. 8° (248 S.). Salzburg 1957, Philos. Institut. S 120.—.

Jordan P., Atom und Weltall. Zugleich 9., neugestaltete u. erweit. Aufl. der „Physik des 20. Jahrhunderts" (Die Wissenschaft 110). 8° (VII u. 144 S.). Braunschweig 1956, Vieweg. DM 7.80.

Jungo M., O. S. B., Pfadfinderführung und Seelsorge (Arena-Werkbuch). 8° (215 S.). Würzburg 1955, Arena-Verlag.

Die Kirche in der Welt. 8°. Jg. 8 (IV u. 368 S.). Münster 1957, Aschendorff. DM 22.—.

Kircher V., Die Freiheit des körpergebundenen Willens (Arbeiten zur Psychologie, Pädagogik u. Heilpädagogik 15). 8° (197 S.). Freiburg-Schw. 1957, Univers.-Verl. sFr 15.—.

Klauser Th., Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 24). 8° (122 S., 20 Tfl.). Köln 1956, Westdeutscher Verl. DM 9,30.

Köbert R., S. J., Vocabularium syriacum (Scripta Pont. Instituti Biblici 110). 8° (VIII u. 215 S.). Roma 1956, Pont. Inst. Bibl. Lire 2400.—.

Kuss O., Der Römerbrief übersetzt u. erklärt. Lief. 1.: Röm 1,1—6,11. 8° (VII u. 320 S.). Regensburg 1957, Pustet. DM 13.50.

Lang A., Wesen und Wahrheit der Religion. Einführung in die Religionsphilosophie. 8° (XII u. 267 S.). München 1957, Hueber. DM 11.80.

Latreille A. - Delaruelle E. - Palanque J. R., Histoire du catholicisme en France I.: Des origines à la chrétienté médiévale. 8° (351 S.). Paris 1957. Editions Spes. fFr 1000.—.

Leclercq J., Christliche Lebensgestaltung. Eine Moraltheologie II: Wegbereitung für Gott. Die christliche Aszese; III: Leben in Gott. Das innerliche Leben. 8° (176 u. 214 S.). Luzern 1956/57, Rex-Verlag. sFr 7.80; sFr 11.50.

Lécuyer J., C. S. Sp., Prêtres du Christ. Le sacrement de l'Ordre (Je sais - je crois 53). 8° (126 S.). Paris 1957, Fayard. 300 fFr.

Leff G., Bradwardine and the Pelagians. A study of his „De Causa Dei" and its opponents (Cambridge studies in medieval life and thought, N. S. 5). 8° (282 S.). Cambridge 1957, University Press. sh 32.60.

Lemaitre S., Hindousme ou Sanâtana Dharma (Je sais - je crois 114). 8° (123 S.). Paris 1957, Fayard. fFr 300.—.

Lochet L., Muttergottes-Erscheinungen. 8° (140 S.). Wien 1957, Herder. S 39.—.

Löbmann B., Der kanonische Infamiebegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung (Erfurter theol. Studien 1). 8° (141 S.). Leipzig 1956, St.-Benno-Verl.

Mayer J. E., Lebendige Meßfeier. Sinn und Form der hl. Messe. 8° (124 S.). Innsbruck 1957, Tyrolia.

Milik J. T., Dix ans de découvertes dans le désert de Juda. 8° (120 S., 35 Photos). Paris 1957, Les Editions du Cerf.

Molin G., Lob Gottes aus der Wüste. Lieder und Gebete aus den Handschriften vom Toten Meer. Übers. u. eingeleitet von *G. Molin*. 8° (67 S.). Freiburg 1957, Alber.

Müller J. H., Die ganze Bekehrung. Das zentrale Anliegen des Theologen und Seelsorgers J. M. Sailer (Studia theologiae moralis et pastoralis 2). 8° (320 S.). Salzburg 1956, O. Müller. S 98.—.

Munier Ch., Les sources patristiques du droit de l'Eglise du VIIIe au XIIIe siècle (Diss. Straßburg). 8° (216 S.). Mulhouse 1957, Salvator.

Nastainczyk W., J. B. v. Hirschers Beitrag zur Heilpädagogik (Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- u. Universitätsgeschichte 11). 8° (151 S.). Freiburg/Br. 1957, Albert. DM 7.20.

Neuhäusler A., Ein Weg in die Relativitätstheorie. 8° (97 S.). Meisenheim/Glan 1957, Hain. DM 8.20.

Ohlmeyer A., Moses im Glanze des Erlösers. Mit einem Titelbild. 8° (218 S.). Freiburg 1957, Herder. DM 12.80.

Owens J., C. Ss. R., St. Thomas and the future of metaphysics (The Aquinas Lectures 1957). 8° (97 S.). Milwaukee 1957, Marquette Univ. Press. $ 2.—.

Parvillez A., S. J., La plume au service de Dieu (Je sais - je crois 114). 8° (119 S.). Paris 1957, Fayard. fFr 300.—.

Pekar B., De erectione canonica eparchiae Mukacoviensis (an. 1771). Ed. 2. (Analecta OSBM II/I/7). 8° (136 S.). Romae 1956, PP. Basiliani.

Philon d'Alexandrie, La migration d'Abraham. Introd., texte critique, traduction et notes par *R. Cadou* (Sources chrétiennes 47). 8° (89 S.). Paris 1957, Les Editions du Cerf.

Pius IX. - Pius XII., Das Apostolat der Laien. Ausgewählt von *C. Carbone*. Übers. von E. J. Görlich (Handbücher des Apostolates 3). 8° (104 S.). Feldkirch 1956, „Quelle". S 18.—.

DIE LEHRE DES HL. AUGUSTINUS ÜBER DAS WESEN DER ERBSÜNDE

Von Hans Staffner S. J., Poona (Indien)

Hermann Lange S. J. schreibt im Lexikon für Theologie und Kirche: „Augustin wurde dahin verstanden, daß er in der den Ungetauften wegen ihrer Verbindung mit Adam als Schuld anzurechnenden Konkupiszenz die Erbsünde sehe. Viele neuere katholische Theologen glauben, daß in Augustins Erbsündenbegriff auch der Verlust des göttlichen Ebenbildes, der Gotteskindschaft, das Hinabgesunkensein auf das rein Geschöpfliche, in unserer Ausdrucksweise: der Verlust der heiligmachenden Gnade, ein sehr wesentliches Element sei ..."[1].

Geht man dieser Frage gründlicher nach, so stellt sich bald heraus, daß keineswegs erst in neuerer Zeit diese Ansicht von vielen Theologen vertreten wird. Für die Theologen, die Augustinus zeitlich am nächsten standen, war es eine ausgemachte Sache, daß ihr hochverehrter Lehrer das Wesenselement der Erbsünde im ‚Tode der Seele' gesehen habe. Als das zweite Konzil von Orange das Wesen der Erbsünde als Tod der Seele beschrieb[2], waren sich die dort versammelten Väter bewußt, daß sie damit eine Formulierung Augustins sanktionierten. Es war ja immer schon bekannt, daß die Kanones 9 und 11—25 dieses Konzils beinahe wörtlich dem Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum des Prosper von Aquitanien entnommen sind. Inzwischen ist nachgewiesen worden, daß auch der zweite Kanon des Konzils, der die Begriffsbestimmung enthält: *ipsum peccatum, quod est mors animae*, wörtlich von einem Abriß Augustinischer Lehre genommen ist, der vor einigen Jahren in Trier gefunden wurde und mit den Worten beginnt: *Incipiunt capitula Sancti Augustini in urbe Roma transmissa*. Die arausikanischen Kanones 1—8 entsprechen n. 3—10 der Capitula[3].

Dem Verfasser der Capitula S. Augustini, sowie den in Orange versammelten Vätern, scheint es demnach eine ausgemachte Sache gewesen zu sein, daß Augustinus das Wesen der Erbsünde im Tode der Seele gesehen habe. Man braucht sich auch nur die Mühe zu nehmen, das 13. und 14. Buch von ‚De civitate Dei' durchzulesen, um sich zu überzeugen, daß über diesen Punkt eine Diskussion nie hätte beginnen brauchen. Beschreibt doch der große Afrikaner dort mit einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrig läßt, das Wesen der Erbsünde als Tod der Seele.

Wie diesem Sachverhalt entsprechend zu erwarten ist, stimmen auch heute noch die besten Kenner des hl. Augustinus auf diesem

[1] H. Lange S. J., Erbsünde: LThK III, 741.
[2] Denz. 175.
[3] D. M. Cappuvns, L'origine des 'Capitula' d'Orange: Recherches de Théol. anc. et méd. 6 (1934) 121—142; G. Fritz, Orange (Deuxième Concile d'): DThC XI A, 1087—1103.

Punkte mit dem Verfasser der Capitula überein und lassen keinen Zweifel darüber, daß Augustinus das Wesen der Erbsünde im Tode der Seele gesehen habe. Mausbach z. B. beschreibt die augustinische Lehre vom Wesen der Erbsünde wie folgt: „Die formelle Schuld der Erbsünde liegt im Geiste, und zwar nicht in einer positiven Neigung und Liebe zum Bösen oder Sinnlichen, sondern in dem aus dem Abfall des Stammvaters für ihn wie für die Menschheit naturgemäß resultierenden Verluste der geistigen Lebensverbindung mit Gott, in dem bleibenden Abgewendetsein der Seele von Gott, das zugleich eine Preisgabe an die geschöpfliche Nichtigkeit ist. Dieser Zustand steht als ‚Tod' der Seele, dem ‚Leben' der Wiedergeborenen gegenüber; es ist in demselben (wahren) Sinne Sünde und Ungerechtigkeit, wie das ‚Leben' des getauften Kindes Heiligkeit und Gerechtigkeit ist[4]".

Ebenso sieht Scheeben im Tode der Seele das wichtigste und wesentlichste Element des augustinischen Erbsündenbegriffes, und demgemäß den Verlust der Integrität sowie den Eintritt der Begierlichkeit nur als Folge des Todes der Seele „und insofern zunächst als Strafe, aber als eine Strafe, in welcher sich die im Tode der Seele begonnene Korruption der ursprünglichen Rechtheit der Natur nach unten hin vollendet und welche folglich einen Bestandteil der Ungerechtigkeit bildet; demgemäß bezeichnet er auch die Aufhebung der Erbsünde durch die Wiedergeburt konstant als wahre Wiederherstellung der ursprünglichen Natur, welche nur zeitweilig die Folgen des Seelentodes noch bestehen lasse[5]".

Auch Altaner schreibt, Augustinus habe das Wesen der Erbsünde hauptsächlich „in dem ererbtem Mangel der geistigen Lebensverbindung mit Gott" gesehen[6].

Gerade die Klarheit und Bestimmtheit, mit der die eben genannten Autoren in den Werken Augustinus das Wesen der Erbsünde als Tod der Seele beschrieben finden, stellt uns vor ein geheimnisvolles Rätsel: Wie konnte es dazu kommen, daß Augustinus in den Ruf gekommen ist, das Wesen der Erbsünde in der geschlechtlichen Begierde gesehen zu haben?

Es ist begreiflich, daß die Reformatoren und Jansenisten geneigt waren, diese Lehre in den augustinischen Schriften zu finden, um sich auf ihn stützen zu können. Viele katholische Autoren behandeln diese Frage ganz offensichtlich in einer Abwehrstellung gegen die Jansenisten. Sie sind vor allem bestrebt darzulegen, daß Augustinus das Wesen der Erbsünde nicht in der Konkupiszenz als solcher, sondern in ihrem ‚*reatus*' gesehen habe. Da sie aber den *reatus* rein juridisch als Schuldhaftigkeit oder Verantwortlichkeit verstehen, kommen sie doch zum Ergebnis, Augustinus habe das Übel, in dessen Verschuldung die Erbsünde bestehe, in der Begierlichkeit gesehen. Der Tod der Seele wird meist überhaupt nicht erwähnt. Man kann nur staunen, mit welcher Einmütigkeit und

[4] J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus II, Freiburg 1909, 190.
[5] M. J. Scheeben, Handbuch der Dogmatik II, Freiburg 1933, 651.
[6] B. Altaner, Patrologie, Freiburg 1938, 282.

Bestimmtheit diese Ansicht in führenden Nachschlagwerken, Dogmengeschichten, Monographien und Dogmatiken dem hl. Augustinus zugeschrieben wird. Portalie schreibt im Dictionnaire de Théologie Catholique: „Il (le péché originel) consiste uniquement en ce que nous sommes responsables de la présence de ce mal (concupiscence) en nous, c'est-à-dire, en ce que, par notre participation morale à la faute d'Adam, nous sommes les auteurs de cette concupiscence[7]".

Tixeront berichtet in seiner Dogmengeschichte, Augustinus habe in dieser Frage lange geschwankt, habe sich aber schließlich doch dafür entschieden, daß das Wesen der Erbsünde in der geschlechtlichen Begierlichkeit liegen müsse: „Tout bien considéré cependant, il lui parut que le péché d'origine en nous consistait dans la concupiscence désordonnée et surtout dans la concupiscence sexuelle qui règne en nous, et qui a été voulue par Adam[8]". „Le péché originel est donc en général la concupiscence désordonnée, et au premier chef la concupiscence sexuelle[9]".

Kors, in einer viel zitierten Monographie, stellt fest: „Le péché originel est l'imperfection morale de notre nature, qui consiste dans la concupiscence et l'ignorance[10]." Ebenso Merlin: „Cette essence repose selon lui dans le reatus de cette même concupiscence[11]". Espenberger: „Die Erbsünde besteht in der schuldhaften Begierlichkeit[12]". Ähnlich Bartmann: „Die Konkupiszenz dagegen wird von den lateinischen Vätern hervorgehoben, besonders von Augustin, der in ihr das Hauptelement der Erbsünde sieht[13]". Herve: *Juxta S. Augustinum peccatum originale praecipue consistit in habituali concupiscentia deordinata, praesertimque in concupiscentia carnis*[14]". Groß: „In einem Satz zusammengefaßt wäre somit das Ergebnis unserer Untersuchung folgendes: Nach der bei Augustin stark vorherrschenden Auffassung besteht das Wesen der Erbsünde in der Konkupiszenz, sofern diese von Gott den Ungetauften als eine der ewigen Verdammnis würdige Sündenschuld angerechnet wird[15]".

Diese Liste ließe sich beliebig verlängern. Da so viele gerade der besten Nachschlagwerke, Patrologien, Dogmatiken und Monographien dem Doctor gratiae diese Ansicht zuschieben, ist es nicht zu verwundern, daß Augustinus in den Ruf gekommen ist, an diesem Punkte unter einem Komplex gelitten zu haben wegen der üblen Erfahrungen seiner Jugendjahre und des langwierigen Kampfes

[7] E. Portalie, Augustin: DThC I, 2396.
[8] J. Tixeront, Histoire des Dogmes II, Paris 1909, 472.
[9] Ebd. 474.
[10] J. B. Kors O. P., La Justice primitive et le Péché originel, Paris 1930, 22.
[11] N. Merlin, Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce, Paris 1931, 433.
[12] J. N. Espenberger, Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik, Mainz 1905, 43.
[13] B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik I, Freiburg 1932, 296.
[14] J. M. Herve, Manuale Theologiae dogmaticae II, Paris 1935, 402.
[15] J. Gross, Das Wesen der Erbsünde nach Augustin: Augustinus Magister II, Paris 1954, 786.

wegen, den er gegen die Fesseln der Begierlichkeit geführt hat. Dieses Mißverständnis ist um so bedauerlicher, als gerade die Perspektive, in der Augustinus die Sünde betrachtet, für die Theologie unserer Zeit sehr anregend und fruchtbar sein könnte.

Wir finden also, daß eine Reihe von Autoren mit größter Bestimmtheit behaupten, Augustinus habe das Wesen der Erbsünde im Tode der Seele gesehen, während andere ebenso sicher sind, daß er den ungeordneten Geschlechtstrieb als das Grundübel angesehen habe. Wir müssen uns darum fragen, worauf es wohl zurückzuführen sei, daß so viele und so hervorragende Gelehrte eine reine Tatsachenfrage so verschieden beantworten.

Der Weg zur Lösung des Problems

Da es kaum glaublich ist, daß die gleichen Schriften so verschieden verstanden wurden, empfiehlt es sich nachzusehen, ob sich die zwei entgegengesetzten Erklärungen vielleicht auf verschiedene Schriften des Heiligen stützen. Und das ist tatsächlich der Fall. Man kann sich leicht davon überzeugen, daß die Autoren, die das Wesen der Erbsünde in der Konkupiszenz sehen, fast ausschließlich sich auf die antipelagianischen Schriften berufen, während die anderen, die ihr Wesen im Tode der Seele erblicken, hauptsächlich De Civitate Dei zitieren.

Es gilt darum herauszufinden, wodurch es bedingt sein könnte, daß der in den antipelagianischen Schriften enthaltene Erbsündenbegriff sich mit dem im Gottesstaat vorgelegten nicht zu decken scheint. Die Annahme, daß Augustinus im Laufe der Zeit seine Ansicht geändert habe, kommt nicht in Betracht, weil die Abfassung beider Schriftengruppen in fast die gleiche Periode fällt, in die Jahre nach 412.

Es ist darum wohl anzunehmen, daß in den beiden Schriftengruppen die Verschiedenheit der Fragestellung oder der Perspektive einen Unterschied in der Akzentuierung bedingte und Anlaß gab, im einen Fall mehr den Tod der Seele, im anderen mehr die ungeordnete Begierlichkeit zu betonen. Eine Nachprüfung dieser Frage führt zu einem überraschenden Ergebnis und scheint uns den Schlüssel zur Lösung unseres Problems geradezu in die Hand zu legen. In De Civitate Dei ist es durch die Entfaltung des Hauptthemas bedingt, daß im 13. und 14. Buch das Wesen der Erbsünde ausgiebig erklärt werden muß. Augustinus muß nämlich den Ursprung der beiden Städte erklären, der Stadt Gottes und der Stadt dieser Welt. Die Stadt dieser Welt beginnt mit dem Fall der Engel und faßt Fuß auf unserer Erde durch die Erbsünde. Da die irdische Stadt dieser Sünde nicht nur ihren Ursprung, sondern auch ihren Charakter verdankt, gibt Augustinus sich alle Mühe, das Wesen und die Folgen der Erbsünde ausführlich darzustellen.

In der Kontroverse mit Julian von Eklanum, die den größten Teil der antipelagianischen Schriften umfaßt, handelt es sich gar

nicht um das Wesen der Erbsünde, sondern um das Wesen der Konkupiszenz. Die Frage, von der diese Kontroverse ausgeht, ist nicht: Was ist die Erbsünde?, sondern: Was ist die Konkupiszenz? Da diese Kontroverse so viele Bücher umfaßt, ist es verständlich, daß man beim Lesen späterer Werke vergaß, wie der Streit angefangen habe, und aus der immer wiederholten Behauptung, daß die Begierlichkeit eine verschuldete Unordnung sei, den Eindruck gewinnt, Augustinus habe die Erbsünde in der Konkupiszenz gesehen. Es hätte allerdings auffallen sollen, daß *concupiscentia* durchwegs das Subjekt ist, und *peccatum* das Prädikat.

Daß die Wertung der Begierlichkeit den Ausgangspunkt dieser Kontroverse bildet, läßt sich leicht nachweisen. Augustinus muß auf die Anschuldigung Julians antworten, er verurteile die Ehe: *Haeretici novi ... damnatores nos esse nuptiarum operisque divini, quo ex maribus et feminis deus homines creat, invidiosissime clamitant: quoniam dicimus eos, qui de tali commixtione nascuntur, trahere originale peccatum*[16], ... Um diesen Einwurf zu widerlegen, unterscheidet Augustinus die gottgewollte Ehe vom Übel der sündhaften Begierlichkeit: *Intentio igitur huius libri haec est, ut... carnalis concupiscentiae malum, propter quod homo, qui per illam nascitur, trahit originale peccatum, discernamus a bonitate nuptiarum*[17].

Der weitere Verlauf dieser Kontroverse ist etwas kompliziert. Julian erwidert auf das erste Buch De nuptiis et concupiscentia mit vier Büchern Ad Turbantium. Augustinus erhält zunächst einige Exzerpte von diesen vier Büchern und schreibt dagegen das zweite Buch De nuptiis et concupiscentia. Als Augustinus später das ganze Werk Ad Turbantium zur Hand hatte, antwortete er darauf mit den sechs Büchern Contra Julianum Pelagianum. Inzwischen verfaßt Julian acht Bücher Ad Florum, in denen er das zweite Buch De nuptiis et concupiscentia aufs Korn nahm. Im Opus imperfectum contra Julianum begann Augustinus, die Bücher Ad Florum Abschnitt für Abschnitt zu widerlegen, bis ihm nach Beendigung von sechs Büchern der Tod die Feder aus der Hand nahm. Da sich diese Kontroverse über elf Jahre hinzog, von 419 bis 430, muß man sich allerdings fragen, ob die anfängliche Fragestellung bis zum Schluß wirksam blieb. Diese Frage ist leicht zu beantworten. In Contra Julianum Pelagianum befaßt sich Augustinus mit den Angriffen Julians auf das erste Buch De nuptiis et concupiscentia. Im Opus imperfectum zitiert er wörtlich Julians Entgegnung auf das zweite Buch De nuptiis et concupiscentia. Da aber das zweite Buch De nuptiis et concupiscentia nur eine Widerlegung der Angriffe auf das erste Buch ist, bleibt die Fragestellung, wie wir sie im ersten Buch De nuptiis et concupiscentia finden, tonangebend für die ganze Kontroverse.

Aus den eben angeführten Tatsachen ergeben sich auch gleich die Richtlinien, denen eine Darstellung des Augustinischen Erbsündenbegriffs folgen muß: Da in De civitate Dei die Frage nach

[16] De nuptiis et concupiscentia I, 1 (PL 44, 413).
[17] Ebd. 413f.

dem Wesen der Erbsünde ausdrücklich gestellt und eingehend beantwortet wird, muß man dieses Werk als Grundlage benützen. Die Schriften gegen die Pelagianer können wertvolle Ergänzungen liefern, nur muß man sich der ihnen eigenen Fragestellung bewußt bleiben.

I. DARSTELLUNG DER ERBSÜNDENLEHRE

1. Der Tod der Seele

In ‚De Civitate Dei' hat Augustinus es sich zur Aufgabe gemacht, den der Vielgötterei ergebenen Römern zu beweisen, daß der eine wahre Gott, den die Christen verehren, die einzige Quelle alles Guten sei und darum ihm allein Anbetung und Verehrung gebühre. Nachdem er in den ersten zehn Büchern gezeigt hat, daß die Verehrung der vielen Götter weder für dieses noch für das nächste Leben von Nutzen sei, geht er im zweiten Teil, der die letzten zwölf Bücher umfaßt, zur positiven Beweisführung über. Er entwickelt seine These an Hand der Geschichte zweier Städte, der Stadt Gottes und der Stadt dieser Welt. Die Stadt Gottes umfaßt alle Engel und Menschen, die Gott treu bleiben, die irdische Stadt hingegen besteht aus jenen, die sich von Gott abgewendet haben. Die Seligkeit der Getreuen wie auch das Elend und die Qualen der Treulosen geben Zeugnis dafür, daß Gott allein die Quelle alles Guten sei. Das Verlassen dieser Quelle ist die Ursache des Elends sowohl für die Engel wie für die Menschen. Jedoch wirkt der Abfall von Gott bei den Menschen sich anders aus als bei den Engeln. Menschen sind ja nicht reine Geister. Sie haben einen Körper, der beim Abfall von Gott auch in Mitleidenschaft gezogen wird. Die Abkehr des Geschöpfes vom Quell des Lebens hat darum die Möglichkeit, in ihren Auswirkungen sinnfällig zu werden. Solange wir nur von der Vernunft geleitet werden, ist uns die Geisteswelt nur zugänglich, soweit sie sichtbar in Erscheinung tritt. Im Glauben erkennen wir die unter den Erscheinungen verborgene Wirklichkeit. Vernunft und Sinne berichten uns nur vom körperlichen Tode. Der Glaube lehrt uns, daß der körperliche Tod nur eine Erscheinungsform des wahren Todes sei.

Augustinus sieht sich darum veranlaßt das wahre Wesen des Todes zu erklären:

De ipso genere mortis video mihi paulo diligentius disserendum. Quamvis enim anima humana veraciter immortalis perhibeatur, habet tamen quandam etiam ipsa mortem suam. Nam ideo dicitur immortalis, quia modo quodam quantulocumque non desinit vivere adque sentire; corpus autem ideo mortale, quoniam deseri omni vita potest nec per se ipsum aliquatenus vivit. Mors igitur animae fit, cum eam deserit Deus, sicut corporis, cum id deserit anima. Ergo utriusque rei, id est totius hominis, mors est, cum anima Deo deserta deserit corpus. Ita enim nec ex Deo vivit ipsa nec corpus ex ipsa. Huius modi autem totius hominis mortem illa sequitur, quam secundam mortem divinorum eloquiorum appellat auctoritas. Hanc Salvator significavit, ubi ait: Eum timete, qui habet potestatem et corpus et animam perdere in gehennam[1].

[1] De civitate Dei XIII, 2 (CSEL 40 I, 615, 19–616, 8). Eine ähnliche Erklärung des Todes gibt auch Gregor von Nyssa, Contra Eunomium, c. 2

Auf den ersten Blick möchte es scheinen, daß es sich in diesem Zitat nur um ein Wortspiel handle, in dem das Wort ‚Tod' bald wörtlich, bald figurativ zu verstehen sei. In Wirklichkeit ist Augustinus hier gar nicht geneigt, mit Worten zu spielen, sondern ernstlich bestrebt, das wahre Wesen des Todes zu beschreiben. Allerdings läßt diese Stelle uns ahnen, wie weit das heutige Denken sich von der Augustinischen Denkweise entfernt hat.

Die heutige theologische Denkweise ist weitgehend auf eine säuberliche Scheidung von Natur und Übernatur aufgebaut. Diese Unterscheidung von Natur und Übernatur wird oft so weit getrieben, daß neben dem auf den Glauben gestützten Weltbild sich ein relativ unabhängiges, ‚rein natürliches' Weltbild ergibt, zu dessen Konstruktion nur natürlich erkennbare Elemente verwendet werden. Sobald ein rein natürliches Weltbild neben dem volleren übernatürlichen Weltbild sich einen relativ unabhängigen Platz erobert hat, wird es unvermeidlich, daß unsere Begriffe im strengen Sinn nur auf das natürliche Weltbild passen und auf das übernatürliche Weltbild nur im übertragenen Sinne anwendbar werden. In dem heute üblichen Gebrauch der Worte ‚Leben' und ‚Tod' haben wir ein gutes Beispiel dafür.

Augustinus kennt zwar den Unterschied von Vernunft und Glaube, Natur und Gnade. Aber der Versuch, ein bloß natürliches Weltbild zu konstruieren, ist ihm fremd. Vernunft und Glaube sind für ihn nur zwei Fenster, die Ausblick auf ein und dieselbe Wirklichkeit gewähren. Vom untern Fenster, dem der Vernunft, sehen wir nur die naheliegende Oberflächlichkeit der Dinge. Das höhere Fenster, das des Glaubens, gewährt uns Einblick in die hinter den sinnfälligen Erscheinungen liegende Wirklichkeit.

Vernunft und Sinne vermitteln uns nur eine ganz oberflächliche Kenntnis des Todes, etwa wie von einem Eisberg nur etwa ein Zehntel über der Oberfläche des Meeres erscheint. In bezug auf die ganze Wirklichkeit des Todes ist der körperliche Tod nur eine Erscheinungsform und ein Durchgangspunkt. Das wahre Leben des Menschen ist die auf die Teilnahme am göttlichen Leben sich gründende Zielstrebigkeit und Harmonie des Menschen. Da Tod nichts anderes ist als die Vernichtung des Lebens, kann der eigentliche Tod des Menschen nur im Verlust göttlichen Lebens bestehen und in den Übeln, die daraus folgen. Trennung von Gott macht echt menschliches Leben unmöglich, da ja der wesentlichste Teil des Menschen, die Seele, ihres wahren Lebens beraubt ist.

Vivit itaque anima ex Deo cum vivit bene; non enim potest bene vivere nisi Deo in se operante quod bonum est, vivit autem corpus ex anima, cum anima vivit in corpore sive vivat ipsa seu non vivat ex Deo. Inpiorum namque in corporibus vita non animarum, sed corporum vita est; quam possunt eis animae etiam mortuae,

(PG 45, 545AB). Auch in der Exegese von Röm 5, 12ff scheint der Begriff des Todes des ganzen Menschen wieder Eingang zu finden; vgl. S. Lyonnet S. J., Le Péché originel et l'exégèse de Rom. 5, 12—14: Recherches de science religieuse 44 (1956) 63—84.

hoc est Deo deserente quantulacumque propria vita, ex qua et immortales sunt, non desistente, conferre[2].

Wir müssen nun untersuchen, wie sich diese Auffassung von ‚Leben' und ‚Tod' auf die Lehre von der Erbsünde auswirkt. Auf die Frage, welchen Tod Gott den Menschen im Falle des Ungehorsams angedroht habe, antwortet Augustinus: Tod in seinem ganzen Umfang. Er sagt:

Cum ergo requiritur, quam mortem Deus primis hominibus fuerit comminatus ... utrum animae an corporis an totius hominis an illam quae appellatur secunda: respondendum est: Omnes. ... Non tantum primae mortis partem priorem, ubi anima privatur Deo, nec tantum posteriorem, ubi corpus privatur anima, nec solam ipsam totam primam, ubi anima et a Deo et a corpore separata punitur; sed quidquid mortis est usque ad novissimam, quae secunda dicitur, qua est nulla posterior, comminatio illa complexa est[3].

Daß alle Arten des Todes in der göttlichen Drohung einbegriffen waren, kann schon darum nicht bezweifelt werden, weil sie alle miteinander verkettet sind und naturnotwendig aufeinander folgen. Die Seele hatte ja nur so lange die Kraft, völlige Herrschaft über die niedrigen Triebe und die körperlichen Lebensvorgänge auszuüben, als sie selbst von Gott belebt wurde. Durch Trennung von Gott verlor sie ihre volle Lebenskraft und wurde nun zu schwach, die niedrigen Triebe völlig zu beherrschen. Dadurch entstand die ungeordnete Begierlichkeit. Sie wurde auch zu schwach, um die physischen Funktionen des Körpers richtig zu leiten, und konnte darum auch Krankheit, Altersschwäche und Tod nicht mehr fernhalten[4]. Durch Abwendung von Gott wurde das ganze Menschengeschlecht in die Fluten des Todes gestürzt und wird nun über Lust und körperlichen Tod hinweg unaufhaltsam in den zweiten Tod, die ewige Verdammung, hineingeschwemmt, mit Ausnahme derer, die durch Gottes Gnade und Barmherzigkeit noch zeitig den Fluten des Todes entrissen werden:

Ac per hoc a liberi arbitrii malo usu series calamitatis huius exorta est, quae humanum genus origine depravata, velut radice corrupta, usque ad secundae mortis exitium, quae non habet finem, solis iis exceptis qui per Dei gratiam liberantur, miseriarum connexione perducit[5].

Sollte man es jedoch vorziehen, die göttliche Drohung auf einen bestimmten Tod zu beziehen, so kommt nur der Tod der Seele in

---

[2] De civ. Dei XIII, 2 (CSEL 40 I, 616, 19–26).

[3] Ebd. XIII (CSEL 40 I, 630, 21–631, 11).

[4] Ebd. XIII, 13 (CSEL 40 I, 631, 15–632, 1): *Nam postea quam praecepti facta transgressio est, confestim gratia deserente divina de corporum suorum nuditate confusi sunt. Unde etiam foliis ficulneis, quae forte a perturbatis prima conperta sunt, pudenda texerunt; quae prius eadem membra erant, sed pudenda non erant. Senserunt ergo novum motum inoboedientis carnis suae, tamquam reciprocam poenam inoboedientiae suae. Iam quippe anima libertate in perversum propria delectata et Deo dedignata servire pristino corporis servitio destituebatur, et quia superiorem dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat nec omni modo habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo subdita ipsa mansisset. Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum, cum qua controversia nati sumus, trahentes originem mortis ...*

[5] Ebd. XIII, 14 (CSEL 40 I, 632, 16–19).

Betracht. Im Tode der Seele sind ja alle andern Todesarten keimhaft mit eingeschlossen:

Quam ob rem etiamsi in eo quod dictum est: Morte moriemini, quoniam non est dictum: Mortibus, eam solam intelligamus, quae fit quando anima deseritur sua vita quod illi est Deus ... profecto in ea morte etiam ceterae denuntiatae sunt, quae procul dubio fuerant secuturae. Nam in eo, quod inoboediens motus in carne animae inoboedientis exortus est, propter quam pudenda texerunt, sensa est mors una, in qua deseruit animam Deus[6].

Obwohl der ganze Tod, und somit auch alle einzelnen im Gesamttode eingeschlossenen Todesarten, als Strafe für die von Adam begangene Sünde über das Menschengeschlecht verhängt wurden, so sind die einzelnen Todesarten nicht in der gleichen Weise in sich selbst als sündhaft anzusehen. Nicht alle von Adam ererbten Todesarten machen die Nachkommen Adams in gleicher Weise zu Sündern. Ist es doch klar, daß das Erleiden des körperlichen Todes an sich nicht Sünde ist, sondern nur eine für die Sünde verhängte Strafe. Jedoch versetzt der Seelentod alle Nachkommen Adams, auf die er übergeht, ganz wörtlich in den Zustand der Sünde. Durch den Seelentod sind sie ja Gott entfremdet und unfähig, ihr ewiges Ziel zu erreichen, bis sie durch die Gnade Christi vom Tod befreit werden.

Non ei dicimus mortem corporis ad peccatum valere ... sed ad peccatum valet mors animae, quam deseruit vita sua, hoc est Deus eius, quae necesse est mortua opera faciat, donec gratia Christi reviviscat[7].

Wir sehen also, daß Augustinus nicht nur ganz eindeutig den Tod der Seele als die von Adam ererbte Sünde bezeichnet, sondern auch ausdrücklich angibt, welche Beziehung besteht zwischen der Konkupiszenz und dem Seelentode. Die Konkupiszenz ist wesentlich eine Erscheinungsform und Folge des Seelentodes: *in eo quod inoboediens motus in carne animae inoboedientis ortus est ... sensa est mors una, in qua deseruit animam Deus.* Im weiteren Sinn kann allerdings die Konkupiszenz selber auch als ‚Sünde' bezeichnet werden, da sie gewissermaßen einen dauernden Ungehorsam gegen die Herrschaft des Geistes bedeutet. In diesem Sinne kann Augustinus mit Recht sagen, daß die Konkupiszenz nicht nur Strafe und Ursache der Sünde, sondern selbst Sünde sei:

Concupscentia carnis, adversus quam bonus concupiscit spiritus, et peccatum est, quia inest illi inoboedientia contra dominatum mentis; et poena peccati est, quia reddita est meritis inoboedientis; et causa peccati est, defectione consentientis vel contagione nascentis[8].

Somit kann nicht bezweifelt werden, daß Augustinus ganz ausdrücklich den Tod der Seele als die eigentliche Erbsünde bezeichnet und die Konkupiszenz als eine Erscheinungsform dieses Todes.

Um festzustellen, was Augustinus unter dem Ausdruck *mors animae* eigentlich verstanden habe, werden wir noch die Ursache, die Folgen und die Aufhebung des Seelentodes untersuchen. Man-

[6] Ebd. XIII, 15 (CSEL 40 I, 632, 26–633, 14).
[7] De natura et gratia 23, 25 (PL 44, 259).
[8] Contra Julianum Pelagianum V, 3, 8 (PL 44, 787).

cher Augustinusforscher hat sich schon darüber beklagt, daß die literarische Methode des großen Afrikaners seine Lehre nicht selten verdunkelt habe.

Es schien uns darum ratsam, den Inhalt des Ausdrucks *mors animae* nicht so sehr durch Vergleichung von Texten ermitteln zu wollen, sondern durch eine Untersuchung von Ursache und Wirkung des Seelentodes. Dadurch werden wir von etwaiger Unbestimmtheit in der Terminologie zu einem gewissen Grad unabhängig und kommen gewissermaßen mit der Wirklichkeit selbst in Berührung, da wir uns fragen können: Wie muß Augustinus den Seelentod verstanden haben, um ihm solch eine Ursache und Wirkung zuschreiben zu können.

2. Die Ursache des Sündenfalles

Die Formulierung der Frage nach der Ursache der Erbsünde liefert eine klare Bestätigung, daß Augustinus das Wesen der Erbsünde nicht in der Begierlichkeit, sondern im Seelentode gesehen haben muß. Er frägt nicht, wie die Begierlichkeit entstanden sei, sondern wie es dazu kommen konnte, daß die von Gott belebte Seele dem Tode verfiel. Augustinus ist überzeugt, daß sowohl Engel wie Menschen im Stande der heiligmachenden Gnade erschaffen wurden und daß der Heilige Geist vom ersten Augenblick ihres Daseins an in ihnen wohnte als die Quelle ihres Lebens und ihrer Heiligkeit[1].

Es erhebt sich darum die Frage, wie die Seele der liebenden Umarmung Gottes entgleiten konnte. Die Versuchung des Teufels bietet dafür keine genügende Erklärung. Die List des Teufels allein hätte ja nie gegen die Kraft der Gnade aufkommen können. Der eigentliche Grund des Abfalls muß im Herzen des Menschen selbst gefunden werden.

Gott hat zwar den Willen des Menschen so geschaffen, daß er nur lieben kann, was gut ist. Nur die Liebe zu einem geschaffenen Gut konnte dem Menschen Anlaß zur Sünde werden. Die Bosheit des Willens konnte nur entstehen durch ungeordnete Anhänglichkeit an etwas, das an sich gut, aber doch nicht das höchste Gut ist. Was dem Menschen zum Verhängnis wurde, war die ungeordnete Liebe zum eigenen Ich. Im Bestreben, die von Gott uns verliehene Herrlichkeit als Eigenbesitz zu betrachten, liegt die Wurzel aller Sünde. Nur in der durch ungeordnete Selbstliebe schon verdorbenen Seele konnte der Lockruf des Verführers *Eritis sicut dei* einen Wiederhall finden. Die Gottähnlichkeit, welche die ersten Menschen anstrebten, bestand in Selbstgenügsamkeit. Sie wollten ihre eigene Größe und Seligkeit aus eigener Kraft erwerben, anstatt

[1] De civ. XII, 9 (CSEL 40 I, 580, 28–581, 4): *Confitendum est igitur cum debita laude Creatoris non ad solos sanctos homines pertinere, verum etiam de sanctis angelis posse dici, quod caritas Dei diffusa sit in eis per Spiritum Sanctum, qui datus est eis.*

sie dankbar als Gabe Gottes zu empfangen. Im Bestreben nach Selbstgenügsamkeit haben sie sich weggewendet von Gott, der Quelle ihres Lebens, und verfielen dem Tode:

In occulto autem mali esse coeperunt, ut in apertam inoboedientiam laberentur. Non enim ad malum opus perveniretur, nisi praecessisset voluntas mala. Porro malae voluntatis initium quae potuit esse nisi superbia? ... Quid est autem superbia nisi perversae celsitudinis adpetitus? Perversa est enim celsitudo deserto eo, cui debet animus inhaerere, principio sibi quodammodo fieri adque esse principium. Hoc fit, cum sibi nimis placet. Sibi vero ita placet, cum ab illo bono immutabili deficit, quod ei magis placere debuit quam ipse sibi. Spontaneus est autem iste defectus, quoniam, si voluntas in amore superioris immutabilis boni, a quo illustrabatur ut videret et accendebatur ut amaret, stabilis permaneret, non inde ad sibi placendum verteretur et ex hoc tenebresceret et frigesceret ... Non ergo malum opus factum est, id est illa transgressio ut cibo prohibito vescerentur, nisi ab eis qui iam mali erant ... Sed vitio depravari nisi ex nihilo facta natura non posset. Ac per hoc ut natura sit, ex eo habet quod a Deo facta est, ut autem ab eo quod est deficiat, ex hoc, quod de nihilo facta est. Nec sic deficit homo, ut omnino nihil esset, sed ut inclinatus ad se ipsum minus esset, quam erat, cum ei qui summe est inhaerebat. Relicto itaque Deo esse in semetipso, hoc est sibi placere, non iam nihil esse est, sed nihilo propinquare ... Manifesto ergo apertoque peccato, ubi factum est quod Deus fieri prohibuerat, diabolus hominem non cepisset, nisi iam ille sibi ipsi placere coepisset. Hinc enim et delectavit quod dictum est: Eritis sicut di. Quod melius esse possent summo veroque principio cohaerendo per oboedientiam, non suum sibi existendo principium per superbiam. Di enim creati non sua veritate, sed Dei veri participatione sunt di. Plus autem adpetendo minus est, qui, dum sibi sufficere deligit, ab illo, qui ei vere sufficit, deficit[2].

Versuchen wir aber dann noch weiter zu fragen nach der Ursache der ungeordneten Selbstliebe, wie der böse Wille entstehen konnte, kraft dessen der Mensch sich losreißt von der Teilnahme am göttlichen Leben, um in stolzer Isolierung dem Nichts zuzugleiten, so kann letztlich kein Grund angegeben werden. Wir können zwar sagen, daß die Möglichkeit dieses Abirrens darin begründet sein muß, daß der Mensch aus dem Nichts geschaffen ist und darum die Norm des rechten Handelns nicht in sich, sondern in Gott finden muß. Fragen wir aber, wodurch das tatsächliche Eintreten des bösen Willens verursacht wurde, so muß die Frage notwendigerweise unbeantwortet bleiben. Wir stoßen hier auf das letzte Geheimnis menschlicher Freiheit. Der Fall in die Sünde ist eben spontan und freiwillig.

Der Versuch, eine positive Ursache des bösen Willens festzustellen, scheitert letztlich daran, daß Bosheit eben nichts Positives ist, sondern nur ein Fehlen der Konformität mit der Norm des Guten. Augustinus vergleicht den Versuch, eine positive Ursache des bösen Willens zu finden, mit dem Bestreben, das Schweigen zu hören, oder die Dunkelheit zu sehen. Wir sehen die Dunkelheit, wenn wir sehen, daß es nichts zu sehen gibt. Wir verstehen die Ursache des bösen Willens, wenn wir verstehen, daß es nichts zu verstehen gibt:

Nemo ergo ex me quaerat, quod me nescire scio, nisi forte ut nescire discat, quod sciri non posse sciendum est[3].

[2] Ebd. XIV 13 (CSEL 40 II, 31, 4—33, 9).
[3] Ebd. XII 6 (CSEL 40 I, 577, 13—14).

Die Ursache der Sünde liegt also in jener ungeordneten Selbstliebe, die die ersten Menschen dazu trieb, auf falschem Wege nach Gottähnlichkeit zu streben. Da sie im stolzen Versuch sich selbst zu genügen sich von Gott, der Quelle ihres Lebens, abwandten, sind sie dem Tode verfallen.

3. Die Folgen der Erbsünde

Die Folgen der Erbsünde sieht Augustinus in der Heiligen Schrift in dem Ausdruck zusammengefaßt, daß die mit der Erbsünde behafteten Menschen ‚nach dem Fleische' leben, während die Erlösten ‚nach dem Geiste' leben. Er gibt sich darum alle Mühe herauszufinden, wie der Ausdruck ‚nach dem Fleische leben' zu verstehen sei:

Prius ergo videndum est, quid sit ‚secundum carnem', quid ‚secundum spiritum' vivere. Quisquis enim hoc quod diximus prima fronte inspicit, ... potest putare philosophos quidem Epicureos secundum carnem vivere, quia summum bonum hominis in corporis voluptate posuerunt, et si qui alii sunt, qui ... proclives ad libidinem nisi ex voluptatibus, quas corporeis sensibus capiunt, gaudere nesciunt; Stoicos autem, qui summum bonum hominis in animo ponunt, secundum spiritum vivere, quia et hominis animus, quid est nisi spiritus? Sed sicut loquitur scriptura divina, secundum carnem vivere utrique monstrantur. Carnem enim appellat non solum corpus terreni adque mortalis animantis ... sed ... saepe etiam ipsum hominem, id est naturam hominis, carnem nuncupat ...[1].

Die Feststellung, daß unter ‚Fleisch' nicht der Körper oder die Sinnenlust, sondern der ganze Mensch zu verstehen sei, ist von grundlegender Bedeutung. Wenn ‚Fleisch' den ganzen Menschen bezeichnet, so kann auch das ‚Leben nach dem Geiste' nicht als ein von der menschlichen Vernunft geleitetes Leben aufgefaßt werden, sondern muß als ein vom Geiste Gottes gelenktes Leben verstanden werden. Das mit der Erbsünde behaftete Leben ist damit als ein rein menschliches, weltliches Leben gekennzeichnet, im Unterschied zu dem vom Geiste Gottes geleiteten Leben der Erlösten:

Quod itaque diximus, hinc extitisse duas civitates diversas inter se adque contrarias, quod alii secundum carnem, alii secundum spiritum viverent: potest etiam isto modo dici quod alii secundum hominem, alii secundum Deum vivant[2].

Augustinus ist sich klar bewußt, daß diese Auslegung des ‚Lebens nach dem Fleische' nicht nur für die Lehre von der Erbsünde von großer Wichtigkeit sei, sondern auch einen wesentlichen Unterschied zwischen christlichem und platonischem Denken aufzeige. Er führt darum einen langen Schriftbeweis für die Berechtigung dieser Auslegung. Das Hauptargument entnimmt er dem 5. Kapitel des Galaterbriefes, in dem auch solche Laster als Werke des Fleisches aufgezählt werden, die mit Sinnenlust nichts zu tun haben, sondern einer verkehrten Geisteshaltung entspringen, wie: Götzendienst, Zauberei, Feindschaft, Streit, Zorn, Zwietracht, Spaltungen.

[1] Ebd. XIV, 2 (CSEL 40 II, 2, 7–27).
[2] Ebd. XIV (CSEL 40 II, 8, 7–10).

Der Ausdruck ‚*secundum hominem vivere*' ist an sich mißverständlich. Sünde kann natürlich nicht darin bestehen, daß der Mensch seiner Natur entsprechend lebe. Um diesen Ausdruck richtig zu verstehen, müssen wir beachten, daß Augustinus in jedem geschaffenen geistigen Wesen eine Kluft annimmt zwischen Glücksstreben und natureigener Kraft. Das Streben nach Seligkeit ist in der Natur selbst verankert: *Naturaliter indidit nobis, ut beati immortalesque esse cupiamus* ...[3]. Durch die Sünde verlieren wir zwar die Seligkeit und Heiligkeit, nicht aber das Sehnen nach Seligkeit:

Nam utique peccando nec pietatem nec felicitatem tenuimus, voluntatem vero felicitatis nec perdita felicitate perdidimus[4].

Kein geschaffener Geist kann sich selber glücklich machen. Er ist für Gott geschaffen, und kann die Erfüllung seines Wesens nur dadurch erreichen, daß Gott selbst sich ihm zu eigen gibt:

Quid aliud ostenditur nisi voluntatem quamlibet bonam inopem fuisse in solo desiderio remansuram, nisi ille, qui bonam naturam ex nihilo sui capacem fecerat, ex se ipso faceret inplendo meliorem, prius faciens excitando avidiorem[5].

Wie der Körper nicht sich selbst Leben geben kann, sondern von einem höheren Prinzip belebt werden muß, so wenig kann der ganze Mensch sich selbst selig machen. Nur ein höheres Prinzip kann das selige Leben in ihm bewirken:

Sicut enim non est a carne sed super carnem, quod carnem facit vivere: sic non est ab homine sed super hominem, quod hominem facit beate vivere[6]; ... .

Der Mensch ist also so eingerichtet, daß er nur als Kind Gottes richtig leben kann:

Vivit itaque anima ex Deo cum vivit bene; non enim potest bene vivere nisi Deo in se operante quod bonum est[7].

Der Versuch, sich selbst zu genügen und ein rein menschliches Leben zu führen, ist naturwidrig. Durch das Streben, Gottähnlichkeit in Selbstgenügsamkeit zu suchen, sind auch Engel zu Teufeln geworden. Augustinus sieht sich darum berechtigt, ein Leben ‚*secundum hominem*' schlechthin als teuflisch zu bezeichnen. Da es mit der innersten Natur und dem tiefsten Sehnen des geschaffenen Geistes in Widerspruch steht, ist es auch eine Lüge.

Cum ergo vivit homo secundum hominem, non secundum Deum, similis est diabolo; quia nec angelo secundum angelum, sed secundum Deum vivendum fuit, ut staret in veritate et veritatem de illius, non de suo mendacium loqueretur ... Cum itaque vivit homo secundum veritatem, non vivit secundum se ipsum, sed secundum Deum. Deus est enim qui dixit: Ego sum veritas. Cum vero vivit secundum se ipsum, hoc est secundum hominem, non secundum Deum, profecto secundum mendacium vivit; non quia homo ipse mendacium est, cum sit eius auctor et creator Deus, qui non est utique auctor et creator mendacii, sed quia homo ita factus est rectus, ut non secundum se ipsum, sed secundum eum, a quo factus est, viveret, id est, illius potius quam suam faceret voluntatem: non ita vivere, quem ad modum est factus ut viveret,

[3] Ebd. X, 29 (CSEL 40 I, 497, 9).
[4] Ebd. XXII, 30 (CSEL 40 II, 667, 14–16).
[5] Ebd. XII, 9 (CSEL 40 I, 580, 6–10).
[6] Ebd. XIX, 25 (CSEL 40 II, 420, 19–21).
[7] Ebd. XIII, 2 (CSEL 40 I, 616, 19–21).

hoc est mendacium. Beatus enim vult esse etiam non sic vivendo ut possit esse. Quid est ista voluntate mendacius? Unde non frustra dici potest omne peccatum esse mendacium. Non enim fit peccatum nisi ea voluntate, qua volumus ut bene sit nobis vel nolumus ut male sit nobis. Ergo mendacium est, quod, cum fiat ut bene sit nobis, hinc potius male est nobis, vel cum fiat ut melius sit nobis, hinc potius peius est nobis. Unde hoc, nisi quia de Deo potest bene esse homini, quem delinquendo deserit, non de se ipso, secundum quem vivendo delinquit?[8]

Die Folgen der Erbsünde entsprechen also genau dem, was Augustinus als Ursache dieser Sünde bezeichnet hat. Da die Sünde dadurch verursacht wurde, daß der von Eigenliebe geblendete Mensch sich selber genügen wollte, wurde der in sein eigenes Ich verliebte Mensch von Gott sich selbst überlassen:

Quia ergo contemtus est Deus jubens ... justa damnatio subsecuta est ... ut homo ... qui sua superbia sibi placuerat, Dei justitia sibi donaretur[9].

Die Geschichte der Menschheit gibt beredtes Zeugnis für diese furchtbare Strafe, die über das Menschengeschlecht verhängt worden ist. Das schlimmste daran ist, daß der gefallene Mensch gar nicht einsieht, daß seine einzige Hoffnung nur in einer Rückkehr zu Gott beruhe, sondern mit erstaunlicher Blindheit und unbegrenztem Eifer sich dem aussichtslosem Unternehmen widmet, unabhängig von Gott, aus eigener Kraft auf dieser Erde sein Glück zu finden. Der vor unseren Augen sich abspielende Versuch, auf dieser Welt unter Ausschluß von Gott ein Paradies zu schaffen, zeigt nur zu deutlich, daß diese gottlose Geisteshaltung in der gefallenen Menschheit wirklich vorhanden ist.

Die weite Verbreitung einer Einstellung, die dem innersten Wesen des Geschöpfes widerspricht, kann nicht von der freien Wahl des Einzelnen abhängen, sondern muß eine gemeinsame Ursache haben. Von der Heiligen Schrift lernen wir sie als eine über die Menschheit verhängte Strafe anzusehen:

Cum libero enim sic creatus est arbitrio, ut posset non peccare, si nollet; non ut si vellet, impune peccaret. Quid mirum, si delinquendo, hoc est, rectitudinem in qua factus erat depravatione mutando, cum supplicio secutum est non posse recta agere?[10]

Das eigentliche Wesen der Erbsünde sieht Augustinus also in der durch den Tod der Seele verursachten falschen Einstellung des Willens. Augustinus hat natürlich gesehen, daß diese falsche Willensrichtung nur dann als Schuld angesehen werden kann, wenn sie frei gewollt ist. Nur im ersten Menschenpaar ist diese falsche Willensrichtung auf ihre eigene freie Entscheidung zurückzuführen. In den Nachkommen Adams ist diese Falschrichtung des Willens zwar unvermeidlich, aber doch nicht nur Strafe für eine Sünde, sondern auch in sich selbst sündhaft. Er bezeichnet sie darum als ein *peccatum quod est et poena peccati*[11].

Als von uns verschuldet kann diese Willensrichtung nur angesehen werden in dem Grade, in dem wir mit Adam identifiziert

[8] Ebd. XIV, 4 (CSEL 40 II, 7, 9–8, 6).
[9] Ebd. XIV, 15 (CSEL 40 II, 34, 21–35, 4).
[10] Opus imperfectum contra Julianum VI, 12 (PL 45, 1522).
[11] Opus imp. I, 47 (PL 45, 1068): ... *scias aliud esse peccatum, aliud poenam peccati, aliud utrumque, id est ita peccatum, ut ipsum sit etiam poena peccati* ...

werden können. In dieser Schuldgemeinschaft liegt auch nach Augustinus das eigentliche Mysterium der Erbsünde[12].

Die Hauptfolge der Erbsünde ist also nicht so sehr eine Neigung zur Sünde, sondern die völlige Unfähigkeit, nach der ewigen Seligkeit zu streben. Geschlechtliche Begierlichkeit könnte wohl einen Hang zur Sünde begründen, aber doch kaum die völlige Unfähigkeit, richtig, i. e. verdienstlich zu handeln. Auch die der Erbsünde zugeschriebenen Folgen lassen uns also darauf schließen, daß Augustinus das Wesen der Erbsünde nicht in der Begierlichkeit, sondern im Verlust eines höheren Lebensprinzips gesehen habe. Unsere These findet auch eine Bestätigung in der Folgerung, die er selber zieht aus der Erklärung des ‚*secundum carnem vivere*':

Non igitur opus est in peccatis vitiisque nostris ad Creatoris iniuriam carnis accusare naturam, quae in genere adque ordine suo bona est; sed deserto Creatore bono vivere secundum creatum bonum non est bonum, sive quisque secundum carnem sive secundum animam sive secundum totum hominem, qui ex anima constat et carne ... eligat vivere[13].

4. Die toten Werke

Die Tatsache, daß Augustinus in der völligen Unfähigkeit des gefallenen Menschen, seiner Bestimmung entsprechend zu handeln, die Hauptfolge der Erbsünde sieht, berechtigt uns zwar zum

Horum sane trium generum si requirantur exempla, primi generis in Adam sine ullo nodo quaestionis occurrit. Multa quippe sunt, quae agunt homines mala, a quibus eis liberum est abstinere: sed nulli tam liberum est, quam illi fuit, qui Deo suo, a quo erat conditus rectus, nullo prorsus vitio depravatus adstabat. Secundi autem generis, ubi tantummodo est poena peccati, exemplum in eo malo est, quod quisque ex nulla parte agit, sed tantummodo patitur: veluti cum pro suo scelere, qui peccavit, occiditur, sive alia corporis poena quacumque cruciatur. Tertium autem genus, ubi peccatum ipsum est et poena peccati, potest intelligi in eo qui dicit: Quod nolo malum, hoc ago. Ad hoc pertinent etiam omnia quae per ignorantiam cum aguntur mala, non putantur mala, vel etiam putantur bona. Caecitas enim cordis, si peccatum non esset, injuste argueretur: arguitur autem juste, ubi dicitur, Pharisaee caece (Mt 23, 26) *et aliis plurimis divinorum eloquiorum locis. Eadem quoque caecitas si peccati poena non esset, non diceretur: Excaecavit enim illos malitia eorum* (Weisheit 2, 21): *quod si de Dei judicio non veniret, non legeremus, obscurentur oculi eorum ne videant, et dorsum eorum semper incurva* (Ps 68, 24). *Quis porro volens caecus est corde, cum velit nemo caecus esse vel corpore? Proinde originale peccatum nec ad illud pertinet quod primo loco posuimus, ubi est voluntas malum operandi, unde liberum est abstinere; alioquin non esset in parvulis, qui nondum utuntur voluntatis arbitrio: nec ad illud quod secundo loco commemoravimus; de peccato enim nunc agimus, non de poena quae non est peccatum, ... sed pertinet originale peccatum ad hoc genus tertium, ubi sic peccatum est ut ipsum sit et poena peccati; ... origo tamen etiam huius peccati descendit a voluntate peccantis.*

[12] Ebd. VI, 22 (PL 45, 1551): *Hinc est quod vehementer erratis, hinc estis haeretici ... quoniam nescitis, et quod intelligere non potestis, credere recusatis ... quanta sint et quam sint ineffabilia, quamque etiam nullo penetrentur sensu, nulla cogitatione comprehendantur naturalia jura propaginis.* Wenn Augustinus die Erbsünde als geheimnisvoll bezeichnet *(antiquum peccatum, quo nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius;* De moribus Ecclesiae catholicae, I, 22, 40 [PL 32, 1328]), so meint er damit unsere Schuldgemeinschaft mit Adam, nicht das Wesen des ererbten Übels, wie Tixeront fälschlich annimmt (Histoire des Dogmes II [1909] 472).

[13] De civitate Dei XIV, 5 (CSEL 40 II, 9, 26–10, 5).

Schlusse, daß er das Wesen der Erbsünde eben im Verlust jenes Prinzips gesehen haben muß, das den Menschen zum richtigen Handeln befähigt. Nun sieht aber Augustinus alle im Zustande der Erbsünde verrichteten Werke nicht nur als unfruchtbar, sondern als sündhaft an. Wir müssen uns darum fragen, ob er den Tod der Seele nicht doch in einem wesentlich andern Sinne verstanden hat, als wir es tun. Wenn wir schon von den Wirkungen des Seelentodes auf sein Wesen schließen wollen, müssen wir uns auch fragen, ob dieser Unterschied in der dem Seelentod zugeschriebenen Wirkung nicht eine Verschiedenheit in der Auffassung seines Wesens anzeigt.

Um diese Frage richtig zu beantworten, müssen wir unterscheiden zwischen dem, was Augustinus bezüglich der Werke der Ungläubigen als Glaubenslehre ansieht, und dem, was er als seine persönliche Ansicht vorlegt.

Als wesentliche Glaubenslehre legt er zwei Punkte fest: erstens, daß jene weltliche Gesinnung, kraft deren die sündige Menschheit, ohne an Gott zu denken, ihre Befriedigung im Bereich des rein Geschöpflichen sucht, nicht von Gott stamme; und zweitens, daß jene Liebe, die zu Gott führt, uns einzig durch das Erlösungswerk Christi und durch die Mitteilung des Heiligen Geistes zu teil werden könne. Wäre es möglich und sinnvoll, die Werke der Ungläubigen als in sich gut, obwohl unfruchtbar, anzusehen, ohne diesen zwei Grundwahrheiten Abbruch zu tun, wäre er bereit sich damit abzufinden.

Dicantur secundum te huiusmodi voluntates arbores bonae, sufficit quod apud Deum steriles sint, ac per hoc non bonae ... dum tamen illud, velis nolis obtineam, quod amor mundi, quo quisque est amicus mundi, non est a Deo, amor fruendi quibuscumque creaturis sine amore Creatoris non est a Deo; amor autem Dei quo pervenitur ad Deum non est nisi a Deo Patre per Jesum Christum cum Spiritu Sancto[1].

Seiner persönlichen Ansicht nach habe es aber gar keinen Sinn, diese Werke als gut zu bezeichnen; denn der nicht durch den Glauben auf das ewige Ziel hin ausgerichtete Wille, mit dem allein die Ungläubigen handeln können, sei eben nicht gut:

Quod ad me pertinet, hoc scio, quia non ea facit voluntas bona: voluntas quippe infidelis atque impia non est bona[2].

Aus dem, was Augustinus betreffs der Werke der Ungläubigen als Glaubenswahrheit vorlegt, ergibt sich also bestimmt keine Schwierigkeit gegen unsere These. Im Gegenteil, wir finden sie ausdrücklich bestätigt. Da nur die vom Heiligen Geist in unseren Herzen ausgegossene Liebe uns instandsetzen kann, wieder richtig zu handeln, muß eben die Unfähigkeit richtig zu handeln im Mangel dieser Liebe begründet sein. Eine ausführliche Darstellung der Augustinischen Lehre über die Strafbarkeit der Werke der Ungläubigen würde den Rahmen unserer Untersuchung sprengen. Da seine Lehre über die Werke der Ungläubigen nur dann eine

[1] Contra Julianum Pelagianum IV, 3, 33 (PL 44, 755).
[2] Ebd.

Rückwirkung auf die Auffassung vom Seelentode hätte, wenn Augustinus die Strafbarkeit dieser Werke aus einer inneren Verdorbenheit der gefallenen Natur folgern würde, wie die Jansenisten es taten, genügt es zu zeigen, daß dies nicht der Fall ist.

Dieser Beweis kann ohne Schwierigkeit geführt werden. Augustinus betont nämlich ausdrücklich, daß auch die gefallene Natur an sich gut bleibe: *Naturae, ... inquantum naturae sunt, utique bonae sunt*[3].

Aus dieser natürlichen Gutheit folgert er auch, daß dem gefallenen Menschen die Fähigkeit geblieben ist, dem in seinem Herzen eingeschriebenen Gesetz entsprechend zu handeln. Er sagt über Heiden, die wie Fabricius sich bemühten, das Sittengesetz zu beobachten:

Sed ad hoc eos in die judicii cogitationes suae defendent, ut tolerabilius puniantur, quia naturaliter quae legis sunt utcumque fecerunt, scriptum habentes in cordibus opus legis hactenus, ut aliis non facerent quod perpeti nollent: hoc tamen peccantes, quod homines sine fide, non ad eum finem ista opera retulerunt, ad quem referre debuerunt[4].

Wenn er häufig betont, daß der Mensch durch die Sünde seine Freiheit verloren hat, versteht er die Freiheit verdienstlich zu handeln. Hingegen läßt er nie einen Zweifel darüber, daß es auch dem Menschen im Zustande der Erbsünde freistehe, das Sittengesetz zu beobachten oder zu übertreten. Die allen Werken der Ungläubigen gemeinsame ‚Sündhaftigkeit' besteht also einzig darin, daß sie nicht auf das ewige Ziel hin ausgerichtet sind:

Sed breviter accepi, ne forte ... videar tecum certare de verbis ... qui non facit opera bona intentione fidei bonae, hoc est eius qua per dilectionem operatur, totum quasi corpus, quod illis, velut membris, operibus constat, tenebrosum esse, hoc est, plenum nigridine peccatorum ... Scito nos illud bonum hominum dicere, illam voluntatem bonam, illud opus bonum, sine Dei gratia quae datur per unum Mediatorem Dei et hominum, nemini posse conferri; per quod solum homo potest ad aeternum Dei donum regnumque perduci[5].

Obwohl die Satzkonstruktion in diesem Zitat etwas verworren zu sein scheint, könnte Augustinus nicht klarer betonen, daß er alle Werke, die nicht durch Glaube und Liebe auf das letzte Ziel hin ausgerichtet sind, als Sünde bezeichnet.

Es wäre aber trotzdem nicht richtig zu sagen, daß es sich nur um eine Verschiedenheit in der Terminologie handle. Der Realunterschied besteht darin, daß Augustinus alle im Stande der Erbsünde verrichteten Werke für strafbar hält.

Der Grund, warum er alle Werke der Ungläubigen für strafbar hält, ist wohl darin zu suchen, daß er sich verpflichtet fühlte anzunehmen, daß selbst die im Stande der Erbsünde sterbenden Kinder die Qualen des Feuers zu erdulden hätten. Was er in den Kindern als strafbar ansah, ist die ererbte Falschrichtung ihres Willens. Da er den falschgerichteten Willen an sich schon für strafbar hielt, mußte er notwendigerweise auch alle mit diesem Willen

[3] De Civitate Dei XIV, 11 (CSEL 40 II, 27, 26–28, 1).
[4] Contra Julianum Pelagianum IV, 3, 25 (PL 44, 751).
[5] Ebd. IV, 3, 33 (PL 44, 755).

gesetzten Werke als strafbar ansehen. Fragen wir weiter, was ihn veranlaßte zu glauben, daß die im Stande der Erbsünde sterbenden Kinder die Qualen des Feuers zu erdulden hätten, so lautet die Antwort, es schien ihm, daß die Heilige Schrift das lehre. Die Schrift erwähnt eben nur Himmel und Hölle als die möglichen Endzustände des Menschen. Da die ungetauften Kinder sicher nicht in den Himmel eingehen können, bleibt nichts anderes übrig als anzunehmen, daß sie in der Hölle seien:

Quid miraris in igne aeterno cum diabolo futurum, qui in regnum Dei intrare non sinitur?[6]

Daß es in der Hölle einen Platz geben könnte, in dem kein Feuer ist, davon sagt die Schrift nichts. Es ist eine mutige Folgerung, welche die Theologie gezogen hat aus der Tatsache, daß der Einzelne für die Erbsünde nicht persönlich verantwortlich ist und es darum weder gerecht wäre noch überhaupt einen Sinn hätte, ihn dafür mit positiven Qualen zu bestrafen.

Selbst wenn der Kampf gegen den *locus medius* der Pelagianer es ihm nicht psychologisch erschwert hätte, an diese Möglichkeit zu denken, wäre er wohl auch aus anderen Gründen nicht leicht dazu gekommen, einen *limbus puerorum* anzunehmen. Auch die Qualen, die die Kinder schon in dieser Welt zu erdulden haben, hätten ihn davon abgehalten. Er war überzeugt, daß diese Qualen zur Liebe und Gerechtigkeit Gottes in Widerspruch stünden, wenn die Kinder nicht mit einer strafbaren Schuld belastet wären.

Quis autem non videat, si habent parvuli qualem praedicas innocentiam, in gravi jugo eorum Dei non esse justitiam. Porro, quia in gravi jugo eorum divina justitia est, non est in eis talis quam praedicas innocentia[7].

Im Eifer, diese Strafbarkeit zu verteidigen, hat er sich zu erstaunlichen Behauptungen hinreißen lassen: daß die Notwendigkeit zu sündigen der menschlichen Freiheit eben so wenig Eintrag tue, wie die Unmöglichkeit zu sündigen der Freiheit Gottes:

Si liberum non est nisi quod duo potest velle, id est, bonum et malum: liber Deus non est, qui malum non potest velle[8].

Daraus folgert er, daß unvermeidliche Sünden mit Recht bestraft werden können:

Non est igitur impunitatis securitas in necessitate peccandi[9].

Mit diesen Aufstellungen hat Augustinus den Jansenisten vorzügliches Material geliefert zum Aufbau ihrer Häresie. Augustinus hat diese Ausdrücke jedoch keineswegs im jansenistischem Sinne verstanden. Die Jansenisten leugneten die Freiheit, weil sie die gefallene Natur als innerlich verdorben ansahen. Nicht so Augustinus; er hat sich nur durch die vermeintliche Notwendigkeit, die Strafbarkeit aller Werke der Ungläubigen verteidigen zu müssen, zu dieser Verdrehung des Freiheitsbegriffes verleiten lassen. Hätte

[6] Opus imperfectum III, 199 (PL 45, 1333).
[7] Ebd. I, 49 (PL 45, 1072).
[8] Ebd. I, 100 (PL 45, 1116).
[9] Ebd. I, 106 (PL 45, 1120).

er eingesehen, daß die Sündhaftigkeit des gefallenen Zustandes uns nicht zwinge anzunehmen, daß die ungetauften Kinder mit Feuerqualen bestraft werden, dann hätte er sich wohl auch nicht mehr verpflichtet gefühlt, alle Werke der Ungläubigen als strafbar anzusehen, sondern eben nur die, in welchen das Sittengesetz übertreten wird.

Da die Lehre von der Strafbarkeit aller Werke der Ungläubigen also nicht aus der inneren Verdorbenheit der Natur abgeleitet ist, hat sie auch keine notwendige Rückwirkung auf die Lehre vom Tod der Seele.

5. Die Erlösung vom Tode

Den klarsten Beweis dafür, daß Augustinus das Wesen der Erbsünde im Verlust göttlichen Lebens gesehen hat, liefert seine Lehre von der Erlösung. Die Lehre von der Sünde findet ihr genaues Gegenstück in der Lehre von der Erlösung. Wenn er das Wesen der Erbsünde im Tode der Seele sieht, ist anzunehmen, daß er die Erlösung als Wiedererweckung der Seele zu göttlichem Leben beschreiben wird. Wenn er behauptet, daß ungeordnete Begierlichkeit und körperlicher Tod natürliche Folgen des Seelentodes sind, dann muß er auch die Abschaffung von Begierlichkeit und Tod in der Wiedererweckung der Seele zu neuem Leben begründet sehen.

Beide Erwartungen sehen wir erfüllt mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt. In Bezug auf die Worte Christi: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: es kommt die Stunde, ja sie ist schon da, in der die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und die auf sie hören, werden leben" (Jo 5, 25), schreibt Augustinus:

Nondum de secunda resurrectione, id est corporum, loquitur, quae in fine futura est, sed de prima quae nunc est ... Non autem ista corporum, sed animarum est. Habent enim et animae mortem suam in impietate adque peccatis ... De qua morte ait apostolus Paulus: Ergo omnes mortui sunt, et pro omnibus mortuus est, ut qui vivunt iam non sibi vivant, sed ei, qui pro ipsis mortuus est et resurrexit. Omnes itaque mortui sunt in peccatis, nemine prorsus excepto ... et pro omnibus mortuis ideo mortuus est unus, id est nullum habens omnino peccatum; ut qui per remissionem peccatorum vivunt, iam non sibi vivant, sed ei, qui pro omnibus mortuus est propter peccata nostra et resurrexit propter justificationem nostram, ut credentes in eum, qui justificat impium, ex impietate justificati, tamquam ex morte vivificati, ad primam resurrectionem, quae nunc est, pertinere possimus[1].

Der Tod der Seele hatte die Menschen in die Fluten des Todes gestürzt, von denen sie unvermeidlich in die ewige Verdammung hineingetragen werden. Das Wiedererwecken der Seele zu neuem Leben ist demnach auch das einzige Mittel, durch das die Menschen den Todesfluten entrissen und von der Verdammung bewahrt werden können:

Pertinendo ad primam resurrectionem, qua nunc transitur a morte ad vitam, in damnationem non veniet ... Resurgat ergo in prima, qui non vult in secunda resurrectione damnari[2].

[1] De Civitate Dei XX (CSEL 40 II, 436, 1–29).
[2] Ebd. (CSEL 40 II, 437, 19–24).

Es mag zwar wunderlich erscheinen, wie man behaupten könne, Begierlichkeit und Tod würden im Sakrament der Wiedergeburt abgeschafft. Die eigene Erfahrung zeigt uns nur zu klar, daß wir auch nach der Taufe noch mit Begierlichkeit, Krankheit und Tod behaftet sind. Julian, der Pelagianer, sieht im Verbleiben von Begierlichkeit und Tod ein vorzügliches Argument dafür, daß Begierlichkeit und Tod nicht eine Folge der Sünde sein können. Wären sie Folgen der Sünde, dann müßte man erwarten, daß die Gnade Christi uns davon befreien würde, zumal da Paulus uns lehrt, daß die Gnade „in viel reichlicherem Maße" auf uns gekommen sei. Augustinus antwortet lakonisch: *Hoc facit, sed non quomodo tu vis*[3]. Er erklärt dann, daß nach der Lehre der Heiligen Schrift die Abschaffung von Begierlichkeit und Tod tatsächlich der in der Taufe empfangenen Gnade zuzuschreiben sei: *Donat (gratia) postremo vitam aeternam et animae et corpori*[4]. Die Befreiung von Begierlichkeit und Tod ist eine naturgemäße Folge der Wiedererweckung der Seele zu neuem Leben. Gott habe es jedoch so eingerichtet, daß diese Auswirkungen der Gnade auf den Körper noch für einige Zeit unterbunden bleiben. Er wollte nämlich, daß die Menschen durch den Glauben gerettet würden. Wenn das Gnadenleben in seiner Auswirkung auf den Körper sofort sichtbar würde, wäre kein Platz mehr übrig für den Glauben: *Si merces fidei continuo rederetur, iam nec ipsa fides esse posset*[5]. Wenn Augustinus sagt, daß der Tod Christi den Tod überwunden und seine Wunden unsere Natur geheilt hätten, meint er damit die Überwindung des Todes der Seele und die darin begründete Vernichtung der Herrschaft des Todes.

6. Der *reatus concupiscentiae*

Da oft behauptet wird, Augustinus habe das Wesen der Erbsünde im *reatus concupiscentiae* gesehen, müssen wir noch untersuchen, wie sich der ‚Tod der Seele' und der *reatus* der Begierlichkeit zueinander verhalten. Einige Autoren scheinen anzunehmen, daß Augustinus mit beiden Ausdrücken den Verlust göttlichen Lebens bezeichne[1], andere behaupten, er verstehe unter *reatus* die Anrechenbarkeit der Begierlichkeit[2], wieder andere sind der Ansicht, daß beide Elemente darin enthalten seien[3].

[3] Opus imperfectum II, 90 (PL 45, 1178).
[4] Ebd. II, 97 (PL 45, 1180).
[5] Ebd. II, 94 (PL 45, 1179).

[1] N. Merlin, St. Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce (Paris 1931), S. 372: Voilà donc clairement indiqué le sense du reatus pour le Docteur de la grâce: c'est proprement l'obligation qui incombe à tous les descendants naturels d'Adam de satisfaire devant Dieu pour l'état d'insubordination de la chair contre l'esprit, dans lequel ils naissent présentement, contrairement à l'institution divine primitive.

[2] J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus (Freiburg 1909) II, 190: „Das Wesen des reatus: Der Mangel des göttlichen Lebens."

[3] R. Bellarmin (X. Le Bachelet, Auctarium Bellarminianum, Paris 1913, S. 331): *Dicimus ergo, actu transeunte manere inprimis aversionem et obliquitatem*

Der allerwichtigste Punkt, den man im Auge behalten muß, um die Bedeutung des *reatus concupiscentiae* in Bezug auf die Lehre von der Erbsünde richtig zu werten, ist, daß Augustinus diesen Ausdruck überhaupt nie gebraucht, wenn er das Wesen der Erbsünde beschreibt, sondern nur, wenn er von der ungeordneten Begierlichkeit handelt.

Im Rahmen einer systematischen Behandlung der Erbsünde, wie wir sie in ‚De Civitate Dei' finden, wird das Zurückbleiben der Begierlichkeit in den Getauften nicht zum Problem. Ist es doch offensichtlich, daß vor der Taufe die Begierlichkeit ein Symptom des Seelentodes ist, während sie im Getauften, in dem der Seelentod durch die Wiedergeburt getilgt wurde, keine Sünde mehr anzeigt, sondern lediglich eine Schwäche ist, die aus dem vergangenen Zustand der Sünde und des Todes zeitweilig noch zurückgeblieben ist.

Gilt es jedoch das Wesen der Konkupiszenz zu bestimmen, dann erhebt sich notwendigerweise die Frage, warum sie nur den Ungetauften, nicht aber den Getauften schuldig mache. Wir haben schon gesehen, daß Augustinus die durch den Seelentod bedingte Falschrichtung des Willens als das eigentlich strafbare Element in der Erbsünde ansieht. Diese Falschrichtung des geistigen Strebevermögens setzt sich in der Konkupiszenz in das sinnliche Strebevermögen hinein fort. Insofern die Begierlichkeit eine *inoboedientia contra dominatum mentis* ist, bezeichnet sie Augustinus als *peccatum habitans in membris nostris*[4] oder auch als *primorum hominum peccatum in posteros propagatione trajectum*[5]. Er muß also erklären, wie es möglich sei, daß diese „Sünde" zwar dem Ungetauften, nicht aber dem Getauften als Schuld angerechnet wird. Er löst diese Schwierigkeit mit dem Hinweis, daß *reatus* und *peccatum* voneinander trennbar seien und unabhängig voneinander bestehen können. Wenn die sündige Tat schon längst der Vergangenheit angehört, bleibt doch ihr *reatus* noch bestehen. Dadurch, daß jemand aufhört im Ehebruch zu leben, ist er keineswegs von der Schuld des begangenen Ehebruchs befreit: *Sic itaque fieri e contrario potest, ut etiam illud (peccatum) maneat actu, praetereat reatu*[6].

Der *reatus* besteht letztlich darin, daß Gott jemandem die Sünde anrechnet. Es gibt darum nur ein Mittel, den *reatus* aus der Welt zu schaffen: Gott muß die Sünde verzeihen. Verzeiht Gott den *reatus* nicht, so bleibt er ewig bestehen[7].

Es stünde Gott natürlich frei, nach Belieben zu verzeihen, wem immer er verzeihen möchte. Aber Gott handelt nicht willkürlich. Sowohl das Anrechnen wie das Verzeihen der Sünde ist durch

---

voluntatis, quae reatus culpae dici potest; manere etiam obligationem ad poenam quae dicitur reatus poenae. Quod utrumque reatum B. Augustinus agnoscat perspicuum est ... Intelligit ergo B. Augustinus nomine reatus totum id quod manet in nomine actione peccati transeunte, ratione cuius dicitur esse in peccato.

[4] De peccatorum meritis et remissione II, 22, 36 (PL 44, 173).

[5] Contra Julianum Pelagianum II, 10, 33 (PL 44, 697).

[6] De nuptiis et concupiscentia I, 26, 29 (PL 44, 430).

[7] Ebd.: *reatus tamen manet, et nisi remittatur, in aeternum manebit.*

einen objektiven Sachverhalt bedingt. Das Bestehen der Begierlichkeit wurde durch Adam verschuldet. Wir sind an der Verursachung der Begierlichkeit mit schuld, weil wir eben mit Adam eine Person bildeten, als er die Sünde beging:

Omnes fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum ...[8].

Da also der *reatus* in unserer Verbundenheit mit Adam begründet ist, setzt die Tilgung des *reatus* voraus, daß diese Verbundenheit gelöst wird. Wir müssen aufhören, Kinder Adams zu sein. Das geschieht, wenn wir in der Taufe eingepflanzt werden in den Tod und die Auferstehung Christi:

Demonstratum enim est, eum tantum paterno antiquo debito non teneri, qui hereditatem mutavit, ubi coheredem invenit unicum per naturam, adoptatus ipse per gratiam: eique tantum concupiscentiam carnalem mortem non inferre post mortem, qui in Christi morte invenerit mortem, qua moriatur peccato, et evaserit mortem qui natus fuerit in peccato[9].

Der *reatus* kann also nur durch Wiedergeburt getilgt werden:

Huius concupiscentiae reatum regeneratio sola dimittit[10].

Obwohl der *reatus* nur durch die Wiedergeburt getilgt wird, wäre es doch nicht richtig zu sagen, daß der *reatus* im Mangel des göttlichen Lebens bestehe. Die Wiedergeburt ist nur der Grund, warum uns Gott das in uns noch weiter bestehende Übel der Begierlichkeit nicht mehr anrechnet. Kors[11] hat darum ganz recht, wenn er gegen Mausbach argumentiert, daß der *reatus* der Begierlichkeit nicht im Seelentode bestehen könne. Wie so manche andere Theologen, scheint jedoch auch Kors nicht genügend zu beachten, daß die Frage nach dem Wesen der Erbsünde und die Frage nach der Anrechenbarkeit der Erbsünde sich nicht decken. In der Frage nach dem Wesen der Erbsünde fragen wir nach der innersten Natur jenes Übels, das durch Adams Sünde der menschlichen Natur zugefügt wurde, und von dem wir nur durch die Taufe wieder befreit werden können. Die Frage nach der Anrechenbarkeit lautet: Auf welchen Grund hin können wir für das Dasein dieses Übels in uns verantwortlich gemacht werden? Sowohl in der Konkupiszenz wie im Seelentod unterscheiden wir das *malum* und den *reatus*.

Der eigentliche Wesenskern jenes Übels, das wir von Adam ererbt haben und das uns in den Stand der Sünde versetzt, bis wir in der Taufe davon befreit werden, ist zweifelsohne der Tod der Seele. Die Konkupiszenz hingegen ist nicht Sünde im strengen Sinn:

Modo quodam loquendi peccatum vocatur, quod e peccato facta est, et peccatum, si vicerit facit; ... sicut vocatur lingua locutio, quam facit lingua; et manus vocatur scriptura quam facit manus. Itemque sic vocatur peccatum, quia peccatum si vincit facit: sicut vocatur frigus pigrum, non quod a pigris fiat, sed quod pigros facit[12].

[8] De civitate Dei XIII, 14 (CSEL 40 I, 632, 9–11).
[9] Contra Julianum Pelagianum VI, 26, 83 (PL 44, 873–874).
[10] De nuptiis et concupiscentia I, 19, 21 (PL 44, 426).
[11] A. a. O. 17, Anm. 4.
[12] De nuptiis et concupiscentia I 23, 25 (PL 44, 428).

Der Seelentod hingegen ist Sünde, Entfremdung von Gott, nicht in einem übertragenem, sondern im eigentlichen Sinn des Wortes. Darum ist es auch möglich, daß die Konkupiszenz, da sie nicht eigentlich Sünde ist, nach der erhaltenen Verzeihung noch verbleibt. Die eigentliche Sünde, der Tod der Seele, wird durch Gottes Schöpfermacht kraft der göttlichen Verzeihung auch selbst aus der Welt geschafft. Augustinus ist sich völlig klar darüber, daß in der Taufe alles, was wirklich Sünde sei, nicht nur zugedeckt, sondern getilgt werde.

Die bloße Tatsache, daß Augustinus mit so viel Nachdruck darauf besteht, daß der *reatus* der Begierlichkeit nur durch Wiedergeburt gelöst werden könne, hätte eigentlich genügen können, um jedermann begreiflich zu machen, daß der *reatus* der Begierlichkeit nicht das wesentlichste Element der Erbsünde sein könne, und seine Aufhebung nicht das wesentlichste Element der Erlösung. Die eigentlichste Wirkung der Wiedergeburt kann nur neues Leben sein. Folglich kann auch das innerste Wesen des damit behobenen Übels nur im Mangel dieses Lebens bestanden haben.

II. DIE ÜBERNATÜRLICHKEIT DES IM SEELENTODE VERLORENEN LEBENS

Wir haben schon eingangs darauf hingewiesen, daß der Ausdruck *mors animae*, mit dem sowohl das Konzil von Orange wie das Konzil von Trient den Wesenskern der Erbsünde bezeichnet, einem Abriß Augustinischer Lehre entnommen ist. Man muß darum wohl annehmen, daß diese Konzilien diesen Ausdruck im Augustinischen Sinne verstanden haben. Anderseits ist es kaum zu bezweifeln, daß die Konzilien den Verlust göttlichen Lebens darin miteinbegriffen sahen. Dieser Umstand bietet an sich genügend Gewähr, daß auch Augustinus den Tod der Seele als Verlust göttlichen Lebens verstanden haben muß. Sonst hätten sich beide Konzilien eines bedenklichen Mißgriffs schuldig gemacht.

Da jedoch von angesehenen Theologen behauptet wird, Augustinus habe den Seelentod nicht als Verlust göttlichen Lebens verstanden, sondern als eine moralische Trennung von Gott in einem rein philosophischen Sinne[1], sehen wir uns veranlaßt, näher auf diesen Punkt einzugehen. Wir werden zuerst auf einige Eigentümlichkeiten hinweisen in der Augustinischen Auffassung vom

[1] J. de Blic S. J., Le péché originel selon Saint Augustin: Recherches de science religieuse 16 (1926) 97–119; 17 (1927) 414–433, 512–531. De Blics Abhandlung hat einen tiefen Eindruck gemacht. Zu der am Anfang dieses Artikels zitierten Angabe, daß viele neuere katholische Theologen glauben, daß in Augustins Erbsündenbegriff auch der Verlust der heiligmachenden Gnade ein sehr wesentliches Element sei, fügt Lange hinzu: „aber beachtenswerte Gründe brachte de Blic dagegen vor." LThK III, 741. — J. Groß behauptet sogar, die Ansicht, daß nach Augustinus das Wesen der Erbsünde im Verlust der heiligmachenden Gnade bestehe, „ist von Jaques de Blic endgültig widerlegt worden". A. a. O., 785, Anm. 6.

Verhältnis von Natur und Gnade, welche, wenn nicht genügend beachtet, zu Mißverständnissen Anlaß geben können, und dann positiv nachweisen, daß Augustinus ganz eindeutig den Tod der Seele als Verlust übernatürlichen Lebens versteht.

Augustinus war fest davon überzeugt, daß das Sehnen nach ewiger Seligkeit in der Natur des Menschen verankert sei. Das kann man aber kaum eine Eigentümlichkeit nennen. Er steht mit dieser Ansicht keineswegs allein. Die wirkliche Eigentümlichkeit der Augustinischen Anschauungsweise besteht darin, daß er nur die dem ewigen Ziel entsprechenden Akte als gut bezeichnet, und alle unverdienstlichen Werke als Sünde. Diese Redeweise hat er nicht zufällig gewählt. Er verteidigt sie als die einzig richtige, oder wenigstens als die einzig christliche:

Ideo veras virtutes habemus, quia verum est propter quod facimus, id est, hoc naturae nostrae consentaneum est ad salutem et veram felicitatem. Non enim absurde virtus definita est ab eis qui dixerunt: ‚Virtus est animi habitus, naturae modo atque rationi consentaneus' (Cicero, lib. 2 de inventione). *Verum dixerunt, sed quid sit consentaneum liberandae et beatificandae naturae mortalium nescierunt. Neque enim omnes homines naturali instinctu immortales et beati esse vellemus, nisi esse possemus. Sed hoc summum bonum praestari hominibus non potest, nisi per Christum et hunc crucifixum, cuius morte mors vincitur, cuius vulneribus natura nostra sanatur ... Si ergo ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis immortalem fides quae in Christo est vera promittit, nihil prosunt homini virtutes, nullo modo verae possunt esse virtutes*[2].

Aus der Einengung des Begriffes ‚Tugend' auf verdienstliche Werke und der Ausweitung des Begriffes ‚Sünde' auf alle unverdienstlichen ergeben sich drei wichtige Folgerungen.

Der Tod der Seele erscheint nicht mehr als ein Rückfall von der Höhe übernatürlicher Gutheit auf die Ebene rein natürlicher Gutheit, sondern als ein Sturz von moralische Rechtschaffenheit in moralische Schlechtigkeit. Auf Grund der Begriffsbestimmung von Tugend und Sünde kann Augustinus den Verlust göttlichen Lebens eben nicht anders ausdrücken.

Zweitens wird Augustinus sagen, der Mensch habe die Willensfreiheit durch die Sünde verloren, er habe nicht mehr die Fähigkeit, das Gute zu wählen und sei demnach nur frei zu sündigen. In Wirklichkeit will er damit nichts anderes sagen, als daß der Mensch im Stande der Sünde unfähig sei verdienstlich zu handeln. Daß es dem Menschen auch im Stande der Erbsünde freistehe, das Sittengesetz zu beobachten oder zu übertreten, gibt er ja ausdrücklich zu.

Drittens wird Augustinus den Eindruck erwecken, daß er die *gratia elevans* überhaupt nicht kenne. Er spricht ja immer nur von der Gnade, die nötig ist, um die Sünde zu vermeiden, also von der *gratia sanans*. In Wirklichkeit spricht er aber ständig von der *gratia elevans*, d. h. von jener Gnade, die uns befähigt, dem übernatürlichen Ziel zuzustreben. Was er nicht kennt, ist eine *gratia sanans*, eine Gnade, die uns gegen die Begierlichkeit stärkt, ohne uns notwendigerweise zu übernatürlichem Leben zu erheben.

[2] Contra Julianum Pelagianum IV, 3, 18–19 (PL 44, 747).

Übersieht man diese Eigentümlichkeiten der Augustinischen Terminologie, dann kann man wirklich den Eindruck bekommen, Augustinus spreche überhaupt nicht vom Verlust übernatürlichen Lebens, sondern von einer moralischen Trennung von Gott, oder man kann sogar zur Ansicht kommen: „Il faut, en effet, scruter à la loupe les ouvrages de Saint Augustin pour y relever la trace d'une grâce élévante[3]".

Sieht man jedoch auf die von Augustinus beschriebenen Tatsachen, dann wird es ohne weiteres offenbar, daß er den Tod der Seele nicht als eine rein moralische, gedankliche Trennung von Gott auffaßt, sondern als den Verlust göttlichen Lebens.

Jenes Lebensprinzip, das allein uns befähigt, verdienstlich zu handeln, und durch dessen Verlust der Mensch dazu verurteilt ist, nur noch tote, d. i. unverdienstliche Werke zu verrichten, ist nämlich nichts anderes als der uns innewohnende Heilige Geist. Keine geschaffene geistige Natur kann gottgefällig handeln aus eigener Kraft, sondern nur kraft des ihr innewohnenden Heiligen Geistes. Gerade darum nimmt Augustinus an, daß das Innewohnen des Heiligen Geistes eine Gnade sei, die nicht nur allen guten Menschen, sondern auch allen Engeln zuteil werde:

Confitendum est igitur cum debita laude Creatoris non ad solos sanctos homines pertinere, verum etiam de sanctis angelis posse dici, quod caritas Dei diffusa sit in eis per Spiritum Sanctum, qui datus est eis[4].

Dieses vom Heiligen Geiste uns verliehene Leben ist offenbar gemeint wenn Augustinus sagt:

Vivit itaque anima ex Deo cum vivit bene; non enim potest bene vivere nisi Deo in se operante quod bonum est[5].

Folglich kann auch kein Zweifel darüber bestehen, daß der Tod der Seele darin besteht, daß der Heilige Geist aufhört, durch seine Gnade in ihr zu wohnen und zu wirken. Selbst wenn daran ein Zweifel noch möglich wäre, würde er dadurch behoben, daß nicht nur die Unfähigkeit des gefallenen Menschen recht zu handeln ständig darauf zurückgeführt wird, daß der Heilige Geist nicht in ihm wohnt[6], sondern auch die Erlösung von der Sünde darin gesehen wird, daß uns der Heilige Geist wieder verliehen wird.

---

[3] Dumont, Le surnaturel dans la théologie de Saint Augustin: Revue des sciences religieuses 12 (1932) 215.

[4] De civitate Dei XII, 9 (CSEL 40 I, 580, 28–581, 4).

[5] Ebd. XIII 2 (CSEL 40 I, 616, 19–21).

[6] Opus imperf. I, 83 (PL 45, 1104): *Fortitudinem gentilium mundana cupiditas, fortitudinem autem Christianorum Dei charitas facit, quae diffusa est in cordibus nostris non per voluntatis arbitrium ... sed per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* — De spiritu et littera 3, 5 (PL 44, 203): *Nos autem dicimus humanam voluntatem sic divinitus adjuvari ad faciendam justitiam, ut praeter quod creatus est homo cum libero arbitrio voluntatis, praeterque doctrinam qua ei praecipitur quemadmodum vivere debeat, accipiat Spiritum Sanctum, quo fiat in animo eius delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni quod Deus est ...* — De natura et gratia 70, 84 (PL 44 290): *Charitas ergo inchoata, inchoata justitia est; charitas provecta, provecta justitia est; charitas magna, magna justitia est; charitas perfecta, perfecta justitia est; ... non tamen diffunditur in cordibus nostris, vel naturae, vel voluntatis opibus quae sunt in nobis, sed per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.*

Quod ergo per mediatorem reconciliamur Deo, et accipimus Spiritum Sanctum, ut ex inimicis efficiamur filii: Quotquot enim Spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei (Röm 8 14), *haec est gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum*[7].

Ein Zweifel könnte sich höchstens darüber erheben, ob Augustinus die Gratuität dieses göttlichen Lebens richtig verstanden und genügend betont habe. Gerade die Annahme, daß das Sehnen nach der Anschauung Gottes in der Natur des Menschen verankert sei, hat ja die Jansenisten dazu geführt, die ganze zur Erreichung dieses Ziels notwendige Ausstattung als von rechtswegen zur Natur gehörig zu betrachten. Da nun Augustinus nicht nur die Naturhaftigkeit des Sehnens nach ewiger Seligkeit stark betont, sondern sogar behauptet, die durch die Sünde verlorene Kraft sei notwendig gewesen, daß der Mensch seiner Natur entsprechend handeln könne, wird die Frage unvermeidlich, ob er die Gratuität der im Urstand erhaltenen Gaben genügend beachtet habe.

Die Jansenisten sprechen zwar die Sprache des hl. Augustinus, aber ihre Grundeinstellung steht im schroffen Gegensatz zu der seinen. Die jansenistische Irrlehre, wie auch die der Pelagianer, stützt sich auf das Prinzip, daß jeder Natur die Kraft, ihr Ziel zu erreichen zu eigen sein müsse. Auf Grund dieses Prinzipes leugnen die Jansenisten die Übernatürlichkeit der ursprünglichen Ausstattung des Menschen, und folglich auch die natürliche Gutheit der gefallenen Natur.

Dem augustinischen Denken hingegen liegt die Einsicht zu Grunde, daß nur Gott sich selbst genüge und jeder geschaffene Geist für die Erreichung seines letzten Zieles völlig auf Gottes freie Huld und Gnade angewiesen sei. In dieser Abhängigkeit von Gottes Huld und Gnade sieht Augustinus das eigentlichste Wesensmerkmal des geschaffenen Geistes. Den Anspruch auf Selbstgenügsamkeit zur Erreichung des ewigen Zieles verachtet er als teuflischen Stolz, als eine naturwidrige Lüge. Gott selbst teilt sich ja uns mit in der Gabe des Heiligen Geistes, um die gottgefällige Liebe in uns zu wirken. Wer könnte sich soweit verirren und Gott selbst als Teil seiner eigenen Natur betrachten.

Johannes dicit: Deus caritas est. Et Pelagiani etiam ipsum Deum non ex Deo, sed ex seipsis se habere dicunt[8].

Im Gegensatz zu den Jansenisten unterscheidet Augustinus darum auch im Urstand ausdrücklich zwischen Natur und Gnade und betont, daß Gott sowohl Engel wie Menschen im Augenblick ihrer Schöpfung in den Gnadenstand erhoben hat: *simul eis condens naturam et largiens gratiam*[9]. Dementsprechend bezeichnet er auch den Tod der Seele ausdrücklich als einen Verlust der Gnade:

Nam postea quam praecepti facta transgressio est, confestim gratia deserente divina de corporum suorum nuditate confusi sunt[10].

---

[7] Enchiridion 33, 10 (PL 40, 249).
[8] De gratia et libero arbitrio 19, 40 (PL 44, 905).
[9] De civitate Dei XII (CSEL 40 I, 580, 17—18).
[10] Ebd. XIII, 13 (CSEL 40 I, 631, 15—17).

Um die Beweiskraft dieser Zitate für die Gratuität des Urstands richtig zu werten, müssen wir uns erinnern, daß Gratuität für ihn ein Wesenselement der Gnade ist[11]. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß Augustinus auch die gefallene Natur, soweit sie eben Natur ist, als gut bezeichnet. Daß seinem Denken der Begriff des natürlich Guten nicht fremd ist, kommt oft zum Ausdruck. Wenn er z. B. von unserer Vergöttlichung in Christus redet, betont er ausdrücklich, daß alles, was an unserer Natur natürlich gut sei, dabei bewahrt bleibe:

Quod in natura nostra bonum fecit, impletum summo bono in eius naturae bonitate servemus[12].

Selbst die Frage, ob Gott den Menschen hätte erschaffen können, ohne ihn in den Gnadenstand zu erheben, also *in statu naturae purae*, scheint er nicht nur erwogen, sondern auch bejaht zu haben. Wie hätte er sonst schreiben können:

... ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia, nec sic culpandus sed laudandus Deus esset[13].

Man kann darum wohl sagen, daß Augustinus das im Tode der Seele verlorene Leben als übernatürlich betrachtet hat, nicht nur weil es eine durch die Gabe des Heiligen Geistes vermittelte Teilnahme am innergöttlichen Leben ist, sondern auch weil es, eben darum, auch alle der geschaffenen Natur eigenen Fähigkeiten und Ansprüche übersteigt und über alles rein Menschliche in ähnlicher Weise erhaben ist wie der Geist über das rein Körperhafte:

Sicut enim non est a carne sed super carnem, quod carnem facit vivere: sic non est ab homine, sed super hominem, quod hominem facit beate vivere; nec solum hominem, sed etiam quamlibet potestatem virtutemque caelestem[14].

III. DIE THEOLOGISCHE BEDEUTUNG DER LEHRE VON DER ERBSÜNDE

Eine weitere Bestätigung findet unsere These in der theologischen Bedeutung, die Augustinus der Lehre von der Erbsünde zumißt. Unter theologischer Bedeutung verstehen wir den Einblick, den uns eine Offenbarungswahrheit gewährt in das Wesen und die Herrlichkeit Gottes.

Theologie bleibt nicht nur sich selber treu in dem Grade, in dem sie theozentrischen Charakter bewahrt; ihre Gottbezogenheit ist auch der Gradmesser ihrer Vitalität. Das Geheimnis der erstaunlichen Frische und Kraft, welche die Augustinische Theologie bis

[11] Contra duas epistolas Pelagianorum I, 24, 42 (PL 44, 570): *Sed et Pelagianis non immerito anathema dicimus, qui tam sunt inimici gratiae Dei quae venit per Jesum Christum Dominum nostrum, ut eam dicant non gratis, sed secundum merita nostra dari, ac sic gratia jam non sit gratia.*

[12] De civitate Dei XXI, 15 (CSEL 40 II, 545, 24–25).

[13] Retractationes I, 8, 6 (CSEL 36, 46, 16–18) = (mit anderer Kapiteleinteilung) I, 9, 6 (PL 32, 598).

[14] De civitate Dei XIX, 25 (CSEL 40 II, 420, 18–21).

auf unsere Tage bewahrt hat, ist wohl in erster Linie in ihrer Theozentrik zu suchen. Auf die Frage: *Quid vis scire?* hat Augustinus geantwortet: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*[1]. Diese Antwort wurde zum richtunggebenden Prinzip seines Denkens.

Die Lehre von der Erbsünde bietet ein treffendes Beispiel für den theozentrischen Charakter augustinischer Theologie. Im Mittelpunkt seines Interesses liegt die Frage, was die Erbsünde uns lehrt über unser Verhältnis zu Gott. Wenn unsere These richtig ist und Augustinus das Wesen der Erbsünde im Tode der Seele gesehen hat, läßt sich leicht erraten, worin die theologische Bedeutung der Erbsünde liegen muß: in diesem Dogma offenbart sich Gott als Quell unseres wahren Lebens und als das Licht, das unsere Finsternis erleuchtet.

Diese Wahrheit wird stufenweise entwickelt: zunächst gibt das Dogma von der Erbsünde einen Einblick in die zerstörende Macht des geschöpflichen Stolzes und in die Macht der göttlichen Gnade. Diese Erkenntnis der Macht des Stolzes und der Gnade führt zu einem tieferen Verständnis der menschlichen Natur; wir erkennen ihre Erhabenheit gerade aus der Tatsache, daß der Mangel an göttlichem Leben für den Menschen eine Erniedrigung bedeutet. Gleichzeitig tritt aber auch die Geschöpflichkeit des Menschen in Erscheinung: seine Heiligkeit ist nur ein Widerstrahl des göttlichen Wesens, der erlischt, sobald der Mensch sich von Gott abwendet. Auf diesem Wege werden wir darauf hingewiesen, daß Gott alles in allem sei, der Quell unseres Lebens und unserer Heiligkeit, das Licht, das unsere Finsternis erleuchtet.

1. Die Macht des Stolzes und der Gnade

Augustinus nimmt nicht nur an, daß die Erbsünde uns tatsächlich einen tieferen Einblick gewährt in die Macht des Stolzes und der Gnade, sondern sieht in dieser Offenbarung den Grund, warum Gott die Erbsünde zugelassen hat:

Quis enim audeat credere aut dicere, ut neque angelus neque homo caderet, in Dei potestate non fuisse? Sed hoc eorum potestati maluit non auferre adque ita, et quantum mali eorum superbia, et quantum boni sua gratia valeret, ostenderet[2].

Das Dogma von der Erbsünde ist für uns der einzige Weg, um die zerstörende Macht des Stolzes und der Sünde kennen zu lernen. In unserem natürlichen Erfahrungsbereich fänden wir wohl keinen Grund zur Annahme, daß eine moralische Fehlentscheidung uns physischen Schaden zufügen könne. Ohne von der Offenbarung belehrt zu sein, würden wir wohl auch mit den Pelagianern sagen: *Nos dicimus peccato hominis non naturae statum mutari, sed meriti qualitatem*[3]. Erst durch das Dogma der Erbsünde erfahren wir

[1] Soliloquia I, 2, 7 (PL 32, 872).
[2] De civitate Dei XIV, 27 (CSEL 40 II, 56, 23–26).
[3] Opus imperfectum I, 96 (PL 45, 1112).

daß die Sünde eine furchtbare Verwüstung in der Natur des Menschen angerichtet hat, indem sie dem Menschengeschlechte den Tod zufügte, und zwar Tod im strengsten Sinne des Wortes. Denn die durch die Sünde verursachte Trennung des Menschen vom göttlichen Lebensprinzip ist eine *cohaerentium diremtio naturarum*[4], die zu einer objektiv wirklichen Seinsverminderung führt[5].

In dieser Seinsverminderung liegt alles Leiden und Elend des Menschen begründet[6]. Der durch die Sünde verübte geistige Selbstmord zerstört nicht nur die Fähigkeit, dem letzten Ziel zuzustreben[7], sondern verurteilt den Menschen auch dazu, schon in diesem Leben, der Würde der Gotteskindschaft beraubt, ein tierisches Leben zu führen, bis er schließlich dem ewigen Tode anheimfällt: *ut morti addictus bestialiter viveret, libidinis servus aeternoque post mortem supplicio destinatus*[8].

Die Lehre von der Erbsünde bietet uns auch die nötige Grundlage, um die Macht der Gnade zu erkennen. Da dieses Dogma uns von der Höhe berichtet, von der der Mensch durch den Verlust der Gnade gefallen ist, so erfahren wir zugleich auch von der Macht der Gnade, den Menschen zur Teilnahme am göttlichen Wesen und göttlichen Leben zu erheben. Leugnet man, daß die Sünde uns der Teilnahme am göttlichen Leben beraubt hat, dann gibt man auch die Hoffnung auf, durch das Wiedererlangen der Gnade des göttlichen Lebens teilhaftig zu werden. Für Gnade im eigentlichen Sinne bleibt überhaupt kein Platz mehr. Man könnte höchstens noch die Tatsache, daß Gott uns mit einer vernünftigen Natur ausgestattet hat, als Gnade bezeichnen, wie die Pelagianer es getan zu haben scheinen[9]. Augustinus nennt darum die Leugnung der Erbsünde *errorem inimicum gratiae*[10] und sagt mit Recht:

Quapropter quisquis humanam contendit in qualibet aetate naturam non indigere medico secundo Adam, quia non est vitiata in primo Adam, ... gratiae Dei convincitur inimicus[11].

Dieser Auffassung entsprechend wird die Lehre von der Erbsünde zum Hoffnungsstrahl im Dunkel dieses Erdenlebens. Mit

---

[4] De Civitate Dei XIII, 2 (CSEL 40 I, 617, 3).

[5] Ebd. XIV, 13 (CSEL 40 II, 32, 1—5): *Nec sic defecit homo, ut omnino nihil esset, sed ut inclinatus ad se ipsum minus esset, quam erat, cum ei qui summe est inhaerebat. Relicto itaque Deo esse in semetipso, hoc est sibi placere, non iam nihil esse est, sed nihilo propinquare.*

[6] Ebd. XII, 6 (CSEL 40 I, 573, 25—29): *Hic primus defectus et prima inopia primumque vitium eius naturae, quae ita creata est, ut nec summe esset, et tamen ad beatitudinem habendam eo, qui summe est, frui posset, a quo aversa non quidem nulla, sed tamen minus esset adque ob hoc misera fieret.*

[7] Enchiridion 30, 9 (PL 40, 247): *Sicut enim qui se occidit, utique vivendo se occidit, sed occidendo non vivit, nec se ipsum poterit resuscitare cum occiderit: ita cum libero peccaretur arbitrio, victore peccato amissum est liberum arbitrium.*

[8] De civitate Dei XII, 22 (CSEL 40 I, 607, 7—8).

[9] De gratia et libero arbitrio 13, 25 (PL 44, 896): *Nam et hoc Pelagiani ausi sunt dicere, gratiam esse naturam, in qua sic creati sumus, ut habeamus mentem rationalem ...*

[10] De peccato originali 23, 26 (PL 44, 397).

[11] Ebd. 29, 34 (PL 44, 402).

der Annahme, daß die gegenwärtige Lage des Menschen seine normale Existenzweise sei, verschwindet alle Hoffnung auf Erlösung. Augustinus verteidigt darum die Erbsünde als eine Art Privileg, als die Grundlage für die Hoffnung auf Wiedergeburt zu neuem Leben:

In eo peccaverunt omnes in quo moriuntur omnes, ipse est Adam, in quo n parvuli non moriuntur, profecto nec in Christo vivificabuntur[12].

Die Lehre, daß auch die Kinder mit der Erbsünde behaftet sind, wird damit zum Flehen, die Kleinen von Jesus nicht zu trennen:

Concedat Jesum etiam parvulis esse Jesum ... Sunt ergo et in parvulis peccata originalia, propter quae Jesus, id est salvator, possit esse eorum[13].

Die Lehre von der Erbsünde enthüllt demnach in großartiger Weise die Macht des Stolzes und die Macht der Gnade. Wir erfahren von der Tiefe, in welche der Stolz uns gestürzt hat, und gleichzeitig von der Höhe, zu der die Gnade uns erheben kann.

2. Die Erhabenheit und Geschöpflichkeit des Menschen

Als Offenbarung über die Macht der Sünde und der Gnade führt uns die Lehre von der Erbsünde auch zu einem tieferen Verstehen der menschlichen Natur. Augustinus sieht in diesem Dogma nicht eine Herabsetzung, sondern einen Lobgesang auf die Erhabenheit der menschlichen Natur:

Cuius enim recte vituperatur vitium, procul dubium natura laudatur. Nam recta vitii vituperatio est, quod illo dehonestatur natura laudabilis[14].

Gerade die Erhabenheit des Menschen, wie Augustinus sie im Dogma von der Erbsünde hervorgehoben findet, zeigt, wie tief die Auffassung von der Erbsünde als Tod der Seele in seinem Denken verwurzelt ist. Wir finden hier eine genaue Parallele zu seiner Auffassung vom Wesen der Erbsünde. Wie die Erbsünde wesentlich in der Trennung von Gott besteht, so gilt auch die Tatsache, daß das Entbehren göttlichen Lichtes im Menschen als ein Mangel und eine Sünde bezeichnet werden muß, als Hauptbeweis für die Erhabenheit seiner Natur:

... quo etiam peccato suo teste convincitur bonam conditam se esse naturam. Nisi enim magnum et ipsa, licet non aequale Conditori, bonum esset, profecto desertio Dei tamquam luminis sui malum eius esse non posset. Nam sicut caecitas oculi vitium est et idem indicat ad lumen videndum esse oculum creatum ac per hoc etiam ipso vitio suo excellentius ostenditur caeteris membris membrum capax luminis (non enim alia causa vitium esset carere lumine): ita natura, quae fruebatur Deo, optimam se esse institutam docet etiam ipso vitio, quo ideo misera est quia non fruitur Deo[15].

Da der Mensch erst durch den Verlust der Gnade der Lust und dem Tode unterworfen wurde, zeigt sich die Erhabenheit seiner

[12] Opus imperfectum II, 68 (PL 45, 1171).
[13] De nuptiis et concupiscentia II, 35, 60 (PL 44, 473f).
[14] De civitate Dei XII, 1 (CSEL 40 I, 568, 3–5).
[15] Ebd. XXII 1 (CSEL 40 II, 583, 1–11).

Natur auch darin, daß diese den Tieren natürliche Existenzweise für den Menschen eine Erniedrigung bedeutet: *Tantae namque excellentiae est in comparatione pecoris homo, ut vitium hominis sit natura pecoris*[16].

Das Dogma der Erbsünde belehrt uns jedoch nicht nur über die Erhabenheit der menschlichen Natur, sondern auch über ihre Geschöpflichkeit. Der Mensch ist zwar dazu bestimmt, Gott ähnlich zu sein und zu leuchten in göttlichem Lichte. Aber die Quelle göttlichen Lichtes findet sich nicht in seinem Wesen. Sein Leuchten ist das des Spiegels: ein bloßes Zurückstrahlen des wahren Lichtes: *Di enim creati non sua veritate, sed Dei veri participatione sunt di*[17]. Wendet der Mensch sich ab von Gott und versucht in seinem eigenen Lichte zu leuchten, dann ergeht es ihm wie dem Spiegel, der vom Lichte weggewendet wird: sein Leuchten erlischt, er wird zur Finsternis.

Hac quippe impietate, qua tribuit sibi quisque quod Dei est, pellitur in tenebras suas, quae sunt opera iniquitatis[18].

3. Gott unser Licht und unser Leben

Dadurch daß die Erbsünde die Macht der Gnade und der Sünde offenbart und uns damit über die Erhabenheit und Geschöpflichkeit der menschlichen Natur belehrt, weist sie uns notwendigerweise auch hin auf die Herrlichkeit Gottes:

Haec est scientia gloriae eius, qua scimus ipsum esse lumen, quo tenebrae nostrae illuminantur[19].

Das Dogma der Erbsünde vermittelt uns zwar keine neue Kenntnis über das absolute Wesen Gottes, aber wir werden angeleitet, ihn als unseren Gott zu erkennen, als den in unserem Innersten sprießenden Quell unseres Lebens, unserer Heiligkeit und unserer Seligkeit. Die Erkenntnis gründet sich zunächst auf die durch die Trennung von Gott verursachten Übel. Ähnlich wie der durch Nahrungsmangel verursachte Kräfteverfall das beste Anschauungsmittel ist für die Notwendigkeit genügender Nahrungszufuhr, so enthüllt der durch Trennung von Gott bedingte Tod Gott als die wahre Speise jeder geistesbegabten Natur. Die Sünde kann uns ja nur deshalb schaden, weil sie uns trennt von Gott, der einzigen Quelle unseres Lebens[20].

Diese jetzt im Glauben dunkel erfaßte Wahrheit wird dann zur unmittelbaren Erfahrung werden, wann die Fülle jenes göttlichen

[16] De peccato originali 40, 46 (PL 44, 403).
[17] De civitate Dei XIV 13 (CSEL 40 II, 33, 6—7).
[18] De spiritu et littera 7, 11 (PL 44, 206).
[19] Ebd. 18, 31 (PL 44, 220).
[20] De natura et gratia 20, 22 (PL 44, 257): *Sic non est substantia peccatum: sed substantia est Deus, summaque substantia, et solus verus rationalis creaturae cibus; a quo per inobedientiam recedendo, et per infirmitatem non valendo capere quo debuit et gaudere, audis quemadmodum dicat: ‚Percussum est sicut foenum et aruit cor meum, quoniam oblitus sum manducare panem meum'* (Ps 101, 5).

Lebens, das wir in der Erbsünde verloren und in der Wiedergeburt zurückerhalten haben, sich in ihrer vollen Herrlichkeit in uns enthüllen wird:

Ibi vacantes videbimus quoniam ipse est Deus; quod nobis ipsi esse voluimus, quando ab illo cecidimus, audientes a seductore: ‚Eritis sicut di', et recedentes a vero Deo, quo faciente di essemus eius participatione, non desertione. Quid enim sine illo fecimus, nisi quod in ira eius defecimus? A quo refecti et gratia maiore perfecti vacabimus in aeternum, videntes quia ipse est Deus, quo pleni erimus quando ipse erit omnia in omnibus[21].

Es ist wohl kaum nötig eigens darauf hinzuweisen, daß diese Gedanken im Einklang stehen mit der Auffassung von der Erbsünde als Tod der Seele, und sich schwerlich reimen mit der Annahme, daß Augustinus das der gefallenen Natur anhaftende Übel vorwiegend in der sinnlichen Begierlichkeit gesehen habe.

[21] De civitate Dei XXII, 30 (CSEL 40 II, 668, 27–669, 7).

ZUM WERDEN DER THEOLOGIE DES ZWÖLFTEN JAHRHUNDERTS

Von Weihbischof Dr. Artur Michael Landgraf, Bamberg

M.-D. Chenu hat in seinem Werk „La théologie au douzième siècle"[1] das große Unternehmen gewagt, eine Darstellung der Theologie im 12. Jahrhundert zu geben. Dabei hat er nicht daran gedacht, sich auf die theologischen Lehren jener Zeit zu beschränken oder bloß die Dinge aufzuführen, die zur Blüte der theologischen Schulen damals beigetragen haben, sondern den Nachdruck auf das gelegt, was von theologischer Seite her dem 12. Jahrhundert in seiner Gesamtheit das Gepräge gegeben hat. Eine Aufgabe, die als Einzelgänger in Angriff zu nehmen viel Mut fordert, da in mancher Beziehung hier noch keine ausreichenden Vorarbeiten gemacht sind. Chenu betont (a. a. O., 11) denn auch ausdrücklich, daß er nur Monographien zum Thema vorlegen wollte.

Ein Werk von dieser Art fordert eine Kenntnis nicht bloß der theologischen Literatur der in Frage kommenden Zeit, sondern auch des Lebens jener Zeit und hat gerade das herauszuarbeiten, was jener Zeit im Sinn der Heilsökonomie das Gepräge gegeben hat. Damit sind Dinge in Betracht zu ziehen, an die sonst die Theologen nicht zu rühren pflegen; aber es wird auf der anderen Seite von vielem nicht gesprochen, was innerhalb der Hörsäle geblieben ist, weil es lediglich die Spezialisten der Theologie interessierte. Wer dem Werk gerecht werden will, darf dies nicht übersehen.

Die Gelehrten der verschiedenen Sparten werden sich damit zu beschäftigen haben, zugleich aber auch daraus mannigfache Anregung schöpfen. Die Kritik wird sich damit zu befassen haben, ob die Entwicklungslinien wirklich so im Gewebe der Geschichte liegen, wie sie Chenu gezeichnet hat, oder ob sie nur bei einer irgendwie künstlichen Beleuchtung dem geblendeten Auge so erscheinen.

Wenn man den Titel liest, wäre man ohne weiteres versucht, daran zu denken, einmal durch Vergleich festzustellen, wie weit dieses Werk über die Feststellungen der Geschichte der scholastischen Methode von M. Grabmann hinaus vorgestoßen ist. Da aber der Rahmen des Werkes von Chenu ein bedeutend weiterer ist und da das Anliegen beider Werke ein verschiedenes ist, ließe sich dies nur hinsichtlich einzelner Punkte tun und man muß auf Schritt und Tritt die Tatsache berücksichtigen, daß von Chenu Dinge nur im Vorbeigehen gestreift oder sogar überhaupt nicht berührt werden, auf die Grabmann besondere Forschermühe verwandt hat. Darum käme man bei Vergleichen in Gefahr, immer wieder dem einen oder anderen Unrecht zu tun. Es ist

[1] M. D. Chenu, La théologie au douzième siècle (Études de philosophie médiévale XLV), Paris 1957.

ja etwas anderes, das Wachstum der einzelnen Pflanzen eines bestimmten Breitengrades beschreiben, und etwas anderes, das Klima feststellen, in dem dieses Wachstum geschieht, und die Veränderungen desselben darstellen. Gerade das theologische Klima des 12. Jahrhunderts und seine Auswirkungen auf die ganze Lebenssphäre, soweit diese durch theologisches Denken beeinflußbar ist, darzustellen, war das Anliegen Chenus. Grabmann dagegen wollte nur das Werden der Scholastik und ihre Grundlagen beschreiben. Chenu verweist denn darauf, daß die Kenntnis der Standardwerke über Theologie- und Philosophiegeschichte des 12. Jahrhunderts von ihm vorausgesetzt werde.

Wenn wir nun einiges aus dem Werk herausgreifen, dann tun wir dies nur, um durch Einzelbeobachtungen Ergänzungen beizubringen. Chenu vermerkt mit Recht, daß neben dem Einfluß des Aristotelismus, der zwischen 1150 und 1250 in stetem Wachstum sich Hausrecht erwirbt, noch — und zwar ebenfalls durch das Zugänglichwerden von Übersetzungen bedingt — ein vermehrtes Hereinströmen griechischer Theologie zu verzeichnen ist. Diese war freilich nicht von gleicher Auswirkung, aber sie ist doch einigermaßen auf die Entwicklung theologischer Lehren von Bedeutung geworden (S. 257).

Es besteht aber doch zwischen beiden Erscheinungen ein wesentlicher Unterschied. Die griechischen Väter machten überall dort, und zwar sofort, ihren Einfluß geltend, wo ihre Werke in die Hände lateinischer Theologen kamen. Wenn z. B. in dem Paulinenkommentar des Sedulius Scottus (9. Jh.) allein nach Ausweis der Randvermerke im Cod. Bamberg. Bibl. 129 Origenes nicht weniger als 215mal als Autor von Texten auftritt, dürfte dies hinreichend dartun, wie sehr Sedulius im Bann des Origenes stand. Dabei handelt es sich aber hier um einen Autor, vor dessen Irrtümern man die Augen nicht verschloß. Man hat sich denn auch Gedanken darüber gemacht, wie man sich zu ihm zu stellen habe.

Hatto von Vercelli bemerkt, wo er zwischen Häresie und Schisma zu unterscheiden versucht: Häretiker im eigentlichen Sinn werde genannt, wer im Glauben irre, Schismatiker, wer in der brüderlichen Liebe irre. Darum werde Origenes von manchen nicht als Häretiker, sondern als Schismatiker bezeichnet; denn er habe nicht im Glauben, sondern in einigen Disputationen über die Hl. Schrift geirrt. Es habe nämlich einige Sätze bei weitem anders verstanden als die katholische Kirche[2].

Hervaeus von Bourg-Dieu wieder schreibt bei Gelegenheit der Erklärung von 1 Kor 3:

[2] Expositio in epistolas Pauli. In ep. I ad Corinthios (PL 134, 295 B): *‚Et non sint vobis schismata'. Inter haeresim et schisma hoc distat, quod haereticus proprie dicitur, qui in fide errat; schismaticus, qui in fraterna dilectione. Unde Origenes a quibusdam non haereticus dicitur, sed schismaticus, quia non in fide erravit, sed in quibusdam disputationibus sanctarum scripturarum; nam quasdam sententias longe aliter quam ecclesia catholica intellexit.*

Si vero ‚cuius opus arserit', id est alicuius doctrina prava in ipso defecerit, talis operarius ‚detrimentum patietur', id est deorsum atteretur suppliciis. ‚Ipse autem salvus erit', quia non interibit substantia, qua constat; sicut et doctrina eius mala peribit, quae est accidens. Quod tamen non de haeretico doctore debet intelligi, sed de catholico, qui non recte docuit. Nam et in libris sanctorum doctorum, quos authentice legit ecclesia, nonnumquam inveniuntur quaedam prava et haeretica, non tamen pro his vel libri vel auctores damnantur. Perlegat eorum libros prudens lector et inveniet verum esse, quod dico[3].

Abaelard sollte den Gebrauch der Werke des Origenes, der in so viele und so schwere Häresien verstrickt sei, als Argument gegen diejenigen verwerten, die es tadelten, wenn man sich auf Zeugnisse und Aussprüche von Heiden berief[4]. Dagegen wird Origenes vom Prior Fulco damit entschuldigt, daß, wo er doch sonst wegen seiner hohen Weisheit überall gerühmt werde, einige seiner Irrtümer zur Verbreitung gekommen seien, weil, wie Hieronymus berichte, sein Schüler Ambrosius seine Schriften vorzeitig veröffentlicht habe und er so nicht mehr zu einer Korrektur gekommen sei[5].

Bei Petrus Lombardus fällt auf, daß er in seiner *magna glosatura* zu den Paulusbriefen Origenes einmal unter die Häretiker zählt[6]. In seinem Sentenzenkommentar aber wieder führt er ihn einmal unter den *tanti auctores* auf, die zu berücksichtigen seien[7].

Hatto von Vercelli wieder weist dort, wo er eine Schriftdeutung des Origenes ablehnt, einmal ganz allgemein darauf hin, daß die *doctores* nicht bloß Gold, sondern auch Silber und Eisen beigesteuert hätten. Er glaubt, daß in aller Hl. Schrift der Sinn zu nehmen sei, der dem katholischen Glauben nicht widerspricht und die Einheit der Kirche nicht spaltet[8].

Schließlich finden wir in dem sehr viele Materialien der beginnenden Frühscholastik führenden Cod. Can. 90 der Bamberger Staatlichen Bibliothek auf fol. 3*v* die Ausführungen:

[3] Commentarius in epistolas Pauli. In ep. I ad Corinthios, c. 2 (PL 181, 842 C).

[4] Theologia christiana, lib. 2 (PL 178, 1170): *Si ergo propter infidelitatem gentilium hi, qui aliquibus eorum testimoniis vel dictis nituntur, arguendi sunt, multo amplius ille, qui Origenis tot et tantis haeresibus irretiti expositiones atque sententias tam studiose ad nostram transtulerunt atque induxerunt aedificationem.*

[5] Epistola Fulconis prioris de Diogilo ad Petrum Abaelardum (PL 178, 374 A): *Origenes ille, cuius alta sapientia ubique praedicatur et colitur praeter hoc, quod quaedam errata minime correxerit referens tamen culpam in Ambrosium discipulum, ut dicit beatus Hieronymus, qui clanculum edita ante tempus in lucem protulerit.*

[6] Collectanea in epistolas D. Pauli. In ep. ad Romanos, c. 8 (PL 191, 1445 B): *Scio enim vanos haereticos de hoc capitulo multa impia et inepta iactasse. Quia enim apostolus universaliter ait: 'Omnis creatura ingemiscit' etc., dicunt quidam, ut Origenes, quod etiam dignior creatura, id est summi angeli sublimesque virtutes doleant et gemant, antequam liberemur penitus.*

[7] Sententiae, lib. 1 dist. 9 c. 4 n. 96 (Quaracchi 1916, 70).

[8] Expositio epistolarum S. Pauli. In ep. ad Romanos (PL 134, 205 C): *Sed hic refutandus est sensus [Origenis]. Longo ergo aliter haec sententia intelligenda est. Unusquisque enim doctorum quod habuit, hoc in domaria Dei contulit: alius aurum, alius argentum, alius ferrum etc. Non solum autem hoc, sed etiam in omni Sacrae Scripturae loco ille sensus est requirendus, qui catholicae fidei non obsit et unitatem ecclesiae non scindat. Quapropter sciendum, quia beatus Augustinus hanc quaestionem profundissime investigavit et enodavit. Dicit enim ...*

Petis amice, ut ipsum ad te exemplar Orienis dirigam, quod a me olim translatum et nulli alii traditum. Accipe, quod petisti, sed ita, ut scias detestanda tibi in eis esse quam plurima, ut est illud in primo volumine Christum filium Dei non natum esse, sed factum. Deum Patrem per naturam invisibilem etiam a Filio non videri. Filium, qui sit imago invisibilis Patris, comparatum Patri non esse veritatem, apud nos autem, qui Dei omnipotentis non possumus recipere veritatem, imaginariam veritatem videri. Deum Patrem lumen esse incomprehensibile, Christum collatione Patris splendorem esse perparvum, qui apud nos pro imbecillitate nostra magnus esse videatur. Deum Patrem omnipotentem appellat bonum et perfecte bonitatis, Filium non esse bonum, sed auram quandam et imaginem bonitatis, ut non dicatur absolute bonus, sed cum additamento pastor bonus. Tertium dignitate et honore post Patrem et Filium asserit Spiritum Sanctum. De quo cum ignorare se dicat, utrum factus sit an infectus, in posterioribus, quid sentiret, expressit nichil absque Deo solo Patre infectum esse confitens. Rursumque dicit ita cuncta variari, ut, qui nunc homo est, in alio mundo fieri possit demon, et qui demon est, si negligentius egerit, homo fiat, et de archangelo possit demon fieri, et rursus diabolus in angelum revertatur. Solem quoque et lunam et astra cetera confirmat esse animantia, immo quomodo nos homines ob quedam peccata his sumus circumdati corporibus, que crassa sunt et pinguia, sic et celi luminaria talia accepisse corpora, ut vel plus vel minus luceant, et demones ob maiora delicta aerio corpore vestitos. — In secundo libro mundos asserit innumerabiles, non iuxta Epicurum uno tempore plurimos et sui similes, sed post alterius mundi finem alterius esse principium et ante hunc nostrum mundum alium fuisse mundum et post hunc alium rursus futurum et post illum alium rursumque ceteros post ceteros. Rursumque si omnia, inquit, ut ipse ordo disputationis compellit, sine tempore vizerint, consumetur corporalis universa natura et redigetur in nichilum, que (fol. 4) *aliquando facta est de nichilo, eritque tempus, quo usus eius iterum necessarius fit. Ad extremum etiam intulit, quod et cogitasse sacrilegium est, pro salute demonum Christum etiam in aere et in supernis locis esse passurum, et licet ille non dixerit, tamen quod consequens est, intelligitur. Sicut pro hominibus homo factus est, ut homines liberaret, sic et pro salute demonum Deum futurum, quod sunt hi, ad quos venturus est liberandos. — Qui hos voluerit legere libros et calceatis pedibus ad terram repromissionis pergere, necubi a serpentibus mordeatur, legat prius hunc librum et, antequam ingrediatur viam, que sibi cavenda sunt, noverit.*

Außerdem findet man auch im Cod. 250 (Fol. Nr. 57) der Stiftsbibliothek in Einsiedeln (12. Jh.) unter der Rubrik (S. 243): *In quibus causis erravit Origenes*, Ausführungen über Irrtümer des Origenes (S. 244).

Wir haben gesagt, daß, wo immer die griechische Theologie in die Hände der lateinischen Theologen kam, sich diese damit auseinandersetzten. Dies will besagen, daß man aus den vorliegenden griechischen Vätern genau so wie aus den lateinischen die für die augenblicklichen Zwecke geeigneten Materialien übernahm. Freilich wußte man genau so wenig von einer systematischen Untersuchung der Theologie der griechischen Väter, wie von einer solchen der Theologie z. B. eines hl. Augustinus.

Anders war ihr Verhalten gegenüber Aristoteles. Er kam nicht aus der Theologie, sondern vielmehr von außen her und zählte zu den *philosophi*, denen gegenüber man nur langsam eine zurückhaltende und sogar ablehnende Stellung aufgab. Zuerst drang er mit seiner Dialektik ein. Es war aber nötig, daß die Durchdringung der Theologie mit der *ratio*, mit den Hilfsmitteln, welche die Dialektik an die Hand gab, erst ein hohes Stadium erreichte, bis die Theologie überhaupt fähig wurde, die ihr selber nutzbringenden Werte der aristotelischen Philosophie, nicht zuletzt

der Metaphysik, zu erkennen und in die Spekulation einzubauen. Damit ergibt sich, daß nur die Art, wie der Aristotelismus in die Theologie eindrang, etwas ist, was der Früh- bzw. der Hochscholastik eigen ist, nicht aber die Art des Eindringens der griechischen Väter.

In der Frühscholastik drängen sich in auffallender und bestimmender Weise die Lehrer in den Vordergrund und es entsteht der unverkennbare Eindruck, als ob sie den Ton angäben und als ob die Traditionslehre lediglich noch den unberührbaren Hintergrund darstelle, vor dem sich die Diskussion der Schule abspielte. Lehrer kommen und Lehrer gehen. Aber man spricht auch noch von den Meinungen derjenigen, die bereits von der Bühne abgetreten sind. So war es durchaus angebracht, daß Chenu (a. a. O., 390—392) auch auf die Bezeichnung *moderni* zu sprechen kommt. Er tut dies vor allem im Hinblick auf den Gebrauch des Ausdruckes außerhalb der eigentlichen Theologie.

Wir können aus der Theologie hier Ergänzungen bringen: Man lernte in der Frühscholastik schon bald auch den Fortschritt in der theologischen Lehrentwicklung würdigen und bemerkte zur rechten Zeit, daß man in der Gegenwart anders lehre als früher, und unterschied so zwischen *antiqui* und *moderni*. Dagegen herrschte in der Vorscholastik noch das Bestreben, darzutun, daß man mit dem, was man sage, sich in Einklang mit den *sancti* und den *doctores*, d. i. den Vätern, befinde.

Für die Bezeichnung der Kirchenväter hält man sich in der Frühscholastik an keinen bestimmten Ausdruck. So kann man bei Petrus Lombardus finden: *catholici tractatores*[9], *doctores*[10], *sancti*[11], *sancti doctores*[12], *auctores*[13], *sancti patres*[14]. Zu den *doctores* gehören neben Augustinus, Hieronymus, Gregorius auch Beda und Rabanus[15], zu den *sancti* zählt er auch Isidor und Boethius[16]. Er unterscheidet die *sancti doctores* von den *scholastici lectores*[17]. Für die zeitgenössischen Lehrer findet man z. B. auch den Ausdruck *sapientes*[18]. Für diese sagt Petrus von Poitiers: *magistri nostri*[19], *nostri theologi*[20], *doctores nostri*[21], *moderni*[22] und *moderni*

[9] Wir geben jeweils nur Buch und Nummer nach der Ausgabe von Quaracchi 1916 an. — II 115.

[10] III 140, IV 61, IV 185, IV 225, IV 256.

[11] I 213, I 226, I 281, I 282, I 296, I 301, I 419, I 426, II 85, II 127, II 250, II 273, III 10, III 98, IV 64, IV 140, IV 446.

[12] II 272, IV 131.

[13] IV 166.

[14] II 82.

[15] II 115, IV 225.

[16] I 296.

[17] II 272: *De hoc enim sancti doctores subobscure locuti sunt atque scholastici lectores varie senserunt.*

[18] III 37, IV 66.

[19] Sententiarum libri quinque, lib. 1 c. 28 (Ph. S. Moore and M. Dulong, Sententiae Petri Pictaviensis I [Publications in mediaeval studies VII], Notre Dame [Indiana] 1943, 224).

[20] Sententiarum libri quinque, lib. 1 c. 32 (A. a. O., 280).

doctores[23]. Auch der Ausdruck *praeceptores*[24] findet sich bei ihm. Wo er dann sagt: *auctores vel praeceptores*[25], dürften mit *auctores* wohl die Väter gemeint sein. Dieses gleiche Wort gebraucht auch Petrus von Capua[26] für die Väter. Es dürfte nicht überflüssig sein, zu bemerken, daß die Väter zumeist einfachhin als *sancti*[27] bezeichnet werden. Daneben begegnet auch später noch *sancti doctores*[28].

Die Sententie Anselmi sprechen von *sancti patres moderni*, die von den Aposteln unterschieden werden[29], und meinen damit wohl das, was wir als Kirchenväter zu bezeichnen pflegen.

Doch werden auch Theologen der Frühscholastik als *antiqui* bezeichnet.

So liest man in den zum Bereich des Odo von Ourscamp gehörigen Quästionen des Cod. lat. 964 der Bibliothèque municipale von Troyes: *Ab antiquis, inquit, theologis negabatur* ...[30] In den Quästionen des Cod. Paris. Mazar. lat. 1708 findet man: *Sed notandum, quod antiqui et magister diu hoc tenuit, quod propositiones, in quibus signa ponebantur ex parte predicati, non erant concedende, et hoc dicebant ducti quadam auctoritate*[31]. Ferner: *De potestate, quam habet diabolus in homines, distinctio secundum*

---

[21] Sententiarum libri quinque, lib. 2 c. 7 (Ph. S. Moore, J. N. Garvin and M. Dulong, Sententiae Petri Pictaviensis II [Publications in mediaeval studies XI], Notre Dame [Indiana] 1950, 35).

[22] Sententiarum libri quinque, lib. 2 c. 19 (A. a. O., 139); lib. 5 c. 6 (PL 211, 1236 C).

[23] Sententiarum libri quinque, lib. 3 c. 30 (PL 211, 1134 A).

[24] Sententiarum libri quinque, lib. 2 c. 19 (Ph. S. Moore, J. N. Garvin and M. Dulong, Sententiae Petri Pictaviensis II, 158).

[25] Sententiarum libri quinque, lib. 2 c. 21 (Ebenda 172).

[26] Summe (Clm 14508 fol. 60*v*).

[27] Die zum Bereich der Summa sententiarum gehörige Sentenzensammlung des Clm 7972 fol. 38*v*: *Notandum, quod auctoritates sanctorum, quibus videntur astruere, quod* ... — Die Sentenzen des Cod. Bamberg. Patr. 47 fol. 16*v*: *Est tamen sententia sanctorum, quod* ... — Die Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 18108 fol. 93*v*: *Perplexus est, ut tradunt sancti* ... — Die Summe des Cod. Aa 36 4° der Landesbibliothek in Fulda fol. 28. — Die zweite Quästionensammlung des Cod. Paris. Mazar. lat. 1708 fol. 260: *Sancti quidam dicunt, quod* ... *Alii etiam sancti asserunt* ... — Petrus Cantor, Summa de sacramentis et anime consiliis (Rein, Stiftsbibliothek, Cod. lat. 61 fol. 174*v*): *Sed huic opinioni multum derogant auctoritates sanctorum, que asserunt* ... — Petrus Cantor, Summa Abel (Brügge, Bibliothèque de la ville, Cod. lat. 228 fol. 108). — Stephan Langton, Paulinenkommentar (Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19, Seite 23): *Quidam tamen sancti etiam in hac fuerunt opinione, quod* ... — (Ebenda, Seite 156): *Ambrosius tamen et alii sancti dicunt, quod* ... — Wilhelm von Auxerre, Summa aurea (F. Regnault, Paris 1500, fol. 61*v* A): *secundum communem opinionem sanctorum.*

[28] Z. B. Gaufrid von Poitiers, Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 46).

[29] F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band 18 Heft 2–3). Münster i. W. 1919, 112: *Secunda institutio [coniugii] preceptum apostoli dicentis: Unusquisque habeat suam propter fornicationem. Tertia institutio est precepta sanctorum patrum modernorum, quo sanccitum est, ne consanguinei coniungantur.*

[30] Fol. 142.

[31] Fol. 241.

antiquos solet fieri[32]. In den Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 18108 findet man die Stelle: *Ab antiquis, inquid, theologis negabatur*[33]. Oder auch: *Solutio: De primo, inquid, articulo fuit alia opinio antiquorum et alia magistri*[34]. In den Quästionen des Cod. Vat. Reg. lat. 135 begegnet man der Stelle: *Super his sententia fuit veterum et magistri Iohannis Turonensis*[35]. — Noch Gaufrid von Poitiers soll schreiben: *Licet antiqui hanc non diffiniant questionem, tamen, secundum quod ab eis didici, facilis videtur ad solvendum*[36].

Umgekehrt schreiben die Quästionen des Cod. British Museum Harley. 3855 einmal: *Hec questio dubitabilis est et circa quam valde magistri moderni temporis dubitaverunt*[37]. Petrus von Poitiers schließt sich einmal ausdrücklich den *doctores moderni* an[38]. Wichtig ist hier auch die Fritzlarer Sentenzenabbreviation, weil sie die Lehre des Lombarden von derjenigen der *moderni* unterscheidet. So sagt sie: *Satis probavit magister, quod Christus in illo triduo fuit homo. Sed modernis creditur, qui dicunt, quod non fuit homo hoc corpus, sed cadaver*[39]. Oder auch: *Hic dicunt moderni, quod omnes baptizati a Iohanne sunt denuo baptizati*[40]. Ferner: *Moderni contrahunt in V⁰ gradu*[41]. Endlich: *Sororis autem vir non habet speciale nomen nec uxoris frater. Sed secundum modernos sororios appellant*[42].

Petrus von Capua zählt den Magister Anselmus zu den *antiqui*, den Magister Petrus Remensis — dies müßte Petrus Cantor sein —, zu den *moderni*[43]. Eine Quästion, die sich im Cod. Paris. Nat. lat. 3477 findet und zum Bereich des Petrus Cantor gehört, nennt zuerst eine Meinung des Boethius und sagt dann: *Moderni tamen aliter dicunt asserentes, quod persona dicitur quasi per se*[44].

In der Summe des Gaufrid von Poitiers liest man: *Quidam de modernis dicunt* ...[45] — *Ad hoc dixerunt antiquitus magistri*

[32] Fol. 243*v*.
[33] Fol. 101.
[34] Fol. 85.
[35] Fol. 100*v*.
[36] Summe (Brügge, Bibliothèque de la ville, Cod. lat. 220 fol. 110*v*).
[37] Fol. 40*v*.
[38] Sententiarum libri quinque, lib. 2 c. 19 (Ph. S. Moore, J. N. Garvin and M. Dulong, Sententiae Petri Pictaviensis II [Publications in mediaeval studies XI], Notre Dame [Indiana] 1950, 139): *Quidam tamen, immo fere omnes moderni, dicunt originale peccatum non esse nisi concupiscibilitatem, non reputantes ignorantiam in originali peccato. Cum quibus publicam stratam sequentes dicimus* ... — Man vgl. auch ebenda, lib. 3 dist. 30 (PL 211, 1134 A): *Superest iam inquirere, utrum omnes virtutes in quocumque sint, pares sint. De quo maxima incertitudine disserunt moderni doctores* ...
[39] Fol. 59*v*. — Die Handschrift, die nicht signiert ist, befindet sich in der Bibliothek des Priesterseminars in Fulda.
[40] Fol. 66*v*.
[41] Fol. 88.
[42] Fol. 88*v*.
[43] Summe (Clm 14508 fol. 5*v*): *Magister Anselmus et illi antiqui* ... *Magister Petrus Remensis et fere omnes moderni* ...
[44] Fol. 114*a*.
[45] Brügge, Bibliothèque de la ville, Cod. lat. 220 fol. 136*v*.

nostri ...[46] — Um zu den Alten zu gehören, mußte man nicht notwendig weit zurückliegen. So sagt Gaufrid: *Quosdam de magistris nostris dicentes audivi de novo, quod ... Alias audivi determinationes, quod ... Licet antiqui hanc non diffiniunt questionem, tamen secundum quod ab eis didici, facilis videtur ad solvendum ...*[47]

Hugo a S. Charo[48] und Richard Fishacre[49] zählen neben Petrus Lombardus auch Petrus von Poitiers nicht mehr zu den *moderni*.

Schließlich liest man in der Sentenzenglosse (13. Jh.) des Cod. lat. 1206 der Bibliothèque municipale in Troyes: *‚aut non potuit illis', id est iuxta hoc nomen spiritus; spirator enim, quod iam moderni, tunc in usu non erat*[50].

Aus diesen Stellen, die sich gewiß noch vermehren ließen, dürfte hervorgehen, daß die Ausdrücke *moderni* und *antiqui* sehr relativ genommen wurden. Jeder hat sie von seinem zeitlichen Standpunkt aus gesehen. Jedenfalls wollen die Ausdrücke nur eine Zeitfeststellung sein; sie sind aber nicht ohne weiteres mit einem Werturteil verknüpft.

Auch auf die Stoffeinteilung der systematischen Werke kommt Chenu[51], freilich nur ganz kurz, zu sprechen. Es wäre eine unzweifelhaft dankenswerte Aufgabe, einmal die gesamte Geschichte des Aufbaues und Ausbaues der systematischen theologischen Werke zu schreiben[51a]. Man müßte allein schon aus dem Nachdruck, mit dem bestimmte Lehren vorgetragen wurden, ersehen können, was zu einer bestimmten Zeit von besonderem Interesse war, weil es vielleicht von Häretikern bekämpft wurde oder weil sich der Streit der Schulmeinungen darum zusammenballte oder auch weil man sich davon eine besondere Belebung des Glaubens erhoffte oder weil es einer geistigen Modeströmung entgegenkam.

In der Frühscholastik haben wir erst die Anfänge einer Systematik. Doch war eine systematische Darstellung der Glaubenslehren, also eine Zusammenraffung derselben außerhalb des Zusammenhanges, in dem sie sich in der Hl. Schrift finden, immerhin bereits das eigentliche Anliegen der verschiedenen Symbola fidei, beginnend bereits mit dem Apostolischen Glaubensbekenntnis. Es wäre eine Arbeit von eigenem Reiz, bereits von diesen Anfängen an im einzelnen zu verfolgen, wie man die Glaubenslehren mit-

[46] Ebenda, fol. 90.

[47] Ebenda, fol. 110*v*.

[48] Sentenzenkommentar (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 573 fol. 209*v*): *Opinio magistri Petri Lumbardi et Pictaviensis fuit, quod non ... Isto modo dicunt omnes magistri et bene, licet secundum Lumbardum et Pictaviensem neutrum opus esset meritorium. Sustinentes igitur opinionem modernorum, que probabilior et facilior est, respondendum est ad illud Ysa(ie).*

[49] Sentenzenkommentar (Cod. Vat. Ottob. lat. 294 fol. 266): *Sed opinio antiquorum, ut Lumbardi et Pictaviensis fuit, quod ...*

[50] Fol. 36.

[51] M.-D. Chenu, La théologie au douzième siècle 342f.

[51a] Wertvolle Vorarbeit findet sich bei Z. Alszeghy, Einteilung des Textes in mittelalterlichen Summen: Gregorianum 27 (Rom 1946) 25–62.

einander verband, z. B. im Enchiridion des hl. Augustinus, dann bei Isidor von Sevilla und in den Bußbüchern bis an die Tore der Scholastik. Daß man die Glaubenslehre unabhängig von der Erklärung der Hl. Schrift darzustellen und zusammenzufassen versuchte, ist jedenfalls keine Neuerung der Frühscholastik. Ihre Neuerung bestand darin, daß sie diese Kompendien als Schulbuch benützte und im Unterricht sich nicht auf die Erklärung der Hl. Schrift beschränkte; und das Weitere, daß die Magistri ihre Lehre und nicht diejenige der Väter vortrugen, also auch ihre Quästionen und ihre Determinationen, in denen sie *auctoritas* gegen *auctoritas* und *auctoritas* gegen Vernunft abwogen oder zu neuen Syllogismen zusammenkoppelten und damit zu bisher unbekannten Conclusionen und Erkenntnissen vorstießen.

Uns interessiert hier, welche Beweggründe in der Frühscholastik für die Art der Darstellung, d. i. die Aneinanderreihung des Stoffes, maßgebend gewesen sein mögen. Bestimmend könnte gewesen sein, daß man bereits in einem früheren Werk eine solche Ordnung vorfand. So mag wohl für die Voranstellung der Trinitätslehre auch die Anregung des Glaubensbekenntnisses maßgebend geblieben sein.

Man kann feststellen, daß bereits die losen Sentenzensammlungen aus der Schule des Anselm von Laon Dinge, die zum gleichen Gegenstand gehören und deren Zusammengehörigkeit offen zutage liegt, auch in Verbindung miteinander behandeln. In Verbindung mit der *circumcisio* werden so die Probleme, die man damals mit ihr verknüpft sah, eines nach dem andern untersucht[52]. Wer der Ordnung in diesen Werken nachgehen will, hat sich zunächst an solche Stichworte zu halten.

An der historischen Reihenfolge der Heilsordnung orientieren sich bereits die Sententie divine pagine: Gott in sich, Gott und die Schöpfung der Engel und Menschen, der Sündenfall. Dann die Gegenmittel gegen die Sünde im *status legis naturalis* und im Alten Bund, Christus in sich, die Erlösung, die Heilsmittel: Taufe, Firmung, Eucharistie[53]. Eine ähnliche Reihenfolge halten auch die Sententie Anselmi ein; doch sprechen sie bei Gelegenheit der Erwähnung der *fides venturi* auch von den Tugenden, insbesondere der *caritas*. Bei der Darstellung des Alten Bundes kommt die Rede auch, und zwar eingehend, auf die Gebote[54]. So kommt also hier auch die Sittenlehre zur Geltung.

Die ebenfalls zum Bereich des Anselm von Laon gehörige Summe des Cod. Aa 36 4° der Fuldaer Landesbibliothek gibt sehr kurz

[52] Man vgl. H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band 33 Heft 1–2), Münster i. W. 1936, 281–379.

[53] F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band 18 Heft 2–3), Münster i. W. 1919, 3–46.

[54] Ebenda 47–106.

die Trinitätslehre und handelt anschließend in einem einzigen Kapitel *De incarnatione Filii*. Darauf Engellehre, Schöpfungslehre. Hier als kurzes Kapitel 27: *Quem statum homo ante peccatum habuerit*. Dieses bringt die Stelle: *Potest autem videri tunc non habuisse virtutes, ut nullam de quatuor principalibus. Fortitudinem enim non videtur habuisse, quia cessit prave suasioni; nec iustitiam, quia contempsit preceptum creatoris et se ei rapuit et sic de ceteris*[55]. Unmittelbar hieran reiht sich die Rubrik: *De karitate. XXVIII.* und der Text: *Ut autem hoc evidenter appareat, altius de caritate investigandum est*[56]. Und nun kommen die Kapitel *de caritate* und *de gratia*. Hernach folgt: *Si prescius sui casus homo fuerit* und anderes. Hierauf jeweils mit neuer Zählung: *De peccato*[57], *De baptismo* (und zwar am Anfang *De circumcisione*), *De penitentia*, *De elemosina*, *De corpore Domini*. Daran schließen sich von fol. 56—56*v* Sentenzen auch *De novissimis*. Von fol. 57 an findet man *De coniugio*.

Nicht vergessen darf werden, daß ganze Teile dieser Summe aus Werken des Bereiches des Anselm von Laon und auch der Summa sententiarum entnommen sind. Die Disposition im groben geht also auf Kosten des Kompilators. Immerhin möchte man fragen, warum die Christologie so kurz gehalten und die Erlösungslehre völlig unterdrückt wurde, obwohl man sich damals für dieselbe interessierte. Dabei stößt man auf die Tatsache, daß sie auch in der Summa sententiarum nur nebenbei behandelt wird. Jedenfalls aber ist die Einreihung der Inkarnationslehre unmittelbar hinter der Trinitätslehre eine Eigentümlichkeit der Summa sententiarum und ihres Bereiches. Wir finden dies auch in den Summen des Cod. Vat. lat. 1345, des Cod. Vat. Barb. 484, des Clm 7972 und des Cod. lat. 208 der Bibliotheca abbaziale in Montecassino.

Bekanntlich beginnt das erste Buch der Theologia Scholarium des Abaelard mit den Worten: *Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis summa consistit, fides videlicet, caritas et sacramentum*[58]. Dieses Initium übernehmen im wesentlichen die Sententiae Hermanni[59], die Sentenzen von St. Florian[60], und die Sentenzen des Magisters Omnebene[61]. Diese letzten fahren, was die vorausgehenden nicht tun, fort: *In his tribus dicitur salus consistere, quia sine his tribus nullus adultus salvatur dicente veritate: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest intrare in regnum Dei. Et alibi: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit, qui vero non crediderit, condempnabitur ... Et Dominus*

[55] Fol. 11.
[56] Fol. 11.
[57] Fol. 30*v*.
[58] PL 178, 981 C.
[59] PL 178, 1695 A.
[60] H. Ostlender, Sententiae Florianenses (Florilegium Patristicum, Fasc. 19), Bonn 1929, 1.
[61] München, Staatsbibliothek, Cod. sim. 168 fol. 1: *Tria sunt, in quibus humane salutis summa consistit, scilicet fides, sacramentum et dilectio.*

per Moysen: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde et ex tota mente tua et ex totis viribus tuis et proximum tuum sicut te ipsum. Ex his auctoritatibus habemus, quod nullus salvatur sine fide ac sacramento et dilectione. Idem probatur ratione: Si fidem non habet, infidelis est. Si sacramento baptismi non participat et caritatem non habet, membrum Dei non est. Et sic ad hoc, ut salvetur, oportet, ut hec tria habeat[62].

Die Sentenzen des Rolandus Bandinelli beginnen in gleicher Weise: *Tria sunt, in quibus humane salutis summa consistit, fides scilicet, sacramentum et caritas. In his autem tribus nostre salutis summa consistere dicitur, quia impossibile est aliquem adultum et discretum sine illis tribus salvari. Quod vero sine fide et sacramento nullus possit salvari, probatur ...*[63]

Die Sententie Parisienses bringen eine Abänderung des Initiums, das dadurch ohne weiteres verständlich wird: *Tria sunt, que ad humanam salutem sunt necessaria: fides, sacramentum, caritas*[64].

Hier hat also Abaelard den Menschen oder besser das Heil der Menschen zur Norm seiner Disposition gemacht und so gewissermaßen den Menschen in die Mitte seiner Theologie gerückt. Man möchte dies als einen Ausfluß seines Subjektivismus ansehen, der sich z. B. auch in seiner Erlösungslehre und in seiner Moral geltend macht. So gäbe er also auch schon in der Stoffanordnung seiner Theologie sein persönliches Gepräge.

Man sollte nicht übersehen, daß die Theologia Scholarium und mit ihr auch die Schule Abaelards, wo sie vom Glauben redet, zuerst vom subjektiven Glauben und dann mit Rücksicht auf den subjektiven Glauben auch vom objektiven Glauben, d. i. vom Glaubensobjekt handelt. Wo sie den objektiven Glauben zu behandeln beginnt, gibt sie die Einführung: *Fides autem catholica partim circa ipsam divinitatis naturam, partim circa divina beneficia et quascumque Dei necessarias dispensationes vel ordinationes consistit, que nobis diligenter apostolorum vel sanctorum patrum symbolis expressa sunt. Ac primum de his, quae ad divinitatis naturam pertinent, consideremus*[65]. Diese Dinge werden behandelt, weil sie zum katholischen Glauben gehören und so derjenige, der sie nicht glaubt, nicht zum Heil kommen kann[66]. Dies übernehmen fast wörtlich die Sententiae Hermanni[66a].

Die Sententiae Florianenses geben dem den Wortlaut: *Haec autem fides [necessaria ad salutem] continetur tam in cognitione ipsius creatoris, quam in beneficiis ab eo collatis. Sunt enim quaedam de ipso creatore, quae necessaria ad cognitionem, scilicet quia carnem suscepit humanam, quod mortuus est et resurrexit*[67]. Auch hier kommt zum Ausdruck, daß diese Glaubensgegenstände behandelt werden, weil ihre Erkenntnis zum Heil notwendig ist.

---

[62] Ebenda.

[63] A. Gietl, Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III., Freiburg i. Br. 1891, 1.

[64] A. Landgraf, Écrits théologiques de l'école d'Abélard (Spicilegium Sacrum Lovaniense, Fasc. 14), Louvain 1934, 3.

[65] Lib. 1 c. 4 (PL 178, 986 D).

[66] C. 3 (PL 178, 986 C): *Ei vos, quae de fide ad aedificationem loquitur, ea sola tractare ac docere sufficit, quae, si non credantur, damnationem pariunt. Haec autem sunt, quae ad fidem catholicam pertinent.*

[66a] C. 3 (PL 178, 1697 D).

[67] H. Ostlender, Sententiae Florianenses (Florilegium Patristicum, Fasc. 19), Bonn 1929, 3.

Dem geben noch deutlicher die Sententie Parisienses Ausdruck, wo sie sagen: *Fides catholica in duobus consistit, in cognitione divine essentie et in cognitione beneficiorum. In cognitione divine essentie scilicet, ut cognoscamus, quomodo Deus sit trinus et unus. Item fides consistit in cognitione beneficiorum Dei, quia debemus credere Christum incarnatum, passum, resurrexisse etc., que omnia beneficia nobis a Deo collata sunt*[68].

Hier sei vermerkt, daß die Sententiae Hermanni dort, wo sie von der Inkarnation sprechen, darauf hinweisen, daß sie eben zu den *beneficia* zählt und so *pars fidei* ist[69]. Später aber zählen sie zu den *beneficia* auch die *sacramenta*[70], und zwar mit der Begründung: *Sicut enim necessarius fuit eius adventus, sic quoque necessaria post suum transitum sacramenta reliquit*[71]. Gleiches gilt für die Sententiae Florianenses[72]. Hier wird also die objektive Notwendigkeit nicht bloß der Sakramente, sondern auch der Menschwerdung betont.

In den Sententie Parisienses lesen wir, wo sie von der Inkarnation beginnen: *Diximus illa, que pertinent ad theologiam. Nunc dicendum est de his, que pertinent ad beneficia, quia fides catholica in duobus consistit, in cognitione divine essentie et beneficiis. Egimus de divina essentia, de unitate et Trinitate, de generatione et processione, quantum potuimus. Nunc agendum de beneficiis ... Primum est illa summa dilectio, qua maior non est, scilicet quod Deus carnem suscepit et, quod obediens fuit Patri usque ad mortem*[73]. Wo hernach der Teil über die Sakramente beginnt, heißt es: *Nunc de beneficiis, que sacramenta dicuntur*[74]. Die Sententie Parisienses sehen hier also auch von der Notwendigkeit der Erkenntnis der *beneficia* als Einteilungsgrund ab.

Jedenfalls zeigt sich in der Durchführung der ursprünglichen Disposition in der Abaelardschule hier eine Außerachtlassung des ursprünglichen Planes.

Sehr interessant ist hier auch die neben der Anselmschule auch der Summa sententiarum verpflichtete Ysagoge in theologiam. Ihre Reihenfolge ist: Buch 1: *De creatione hominis, De virtutibus, De bonis primi hominis, De lapsu et originali peccato.* — Buch 2: *De restauratione, De remediis ante legem, De lege* (hier wird auch *De preceptis* behandelt), *De prophetiis, De incarnatione, De passione Christi, De sacramentis, De baptismo, De confirmatione, De coniugio, De unctione, De sacramento altaris, De penitentie sacramento.* — Buch 3: *De angelica natura, De lapsu angelorum, De confirmatione bonorum angelorum, De divina natura*[75]. — Die Begründung für diese Einteilung dürfte der Prolog mit den Worten geben: *Summus quoque artifex, licet a se constructam machinam nature excellentia incomparabiliter transeat, ad eum tamen ratio philosophantis non nisi per creaturas precognitas meat. Sit igitur theologice doctrine elementum in natura humana, provectus in angelica, consummatio autem in divina. Atque in homine quidem creationem primam, deinde lapsum, novissime restaurationem procurare oportet*[76].

Wenn die Summa sententiarum mit *fides* und *caritas* anhebt, möchte man auf den ersten Blick meinen, daß auch hier sich ein

[68] A. Landgraf, Écrits théologiques de l'école d'Abélard (Spicilegium Sacrum Lovaniense, Fasc. 14), Louvain 1934, 5.
[69] C. 23 (PL 178, 1750 B).
[70] C. 28 (PL 178, 1758 BC).
[71] C. 28 (PL 178, 1758 C).
[72] H. Ostlender, Sententiae Florianses, 14 und 21f.
[73] A. Landgraf, Écrits théologiques de l'école d'Abélard, 29.
[74] Ebenda, 37.
[75] Man vgl. A. Landgraf, Écrits théologiques de l'école d'Abélard, 63–285.
[76] Ebenda, 63f.

Einfluß Abaelards geltend mache. Vielleicht gab auch wirklich Abaelard den ersten Anstoß. Aber die Summa sententiarum distanziert sich von ihm insofern, als sie den Glauben nur als Norm der Lehre nimmt. Sie sagt: *Et quoniam fide tanquam mensura rectitudinis omnia moderanda sunt, ne quid ut superfluum diffluat dicente apostolo: Unicuique Deus divisit mensuram fidei, de ea inprimis est videndum, quid sit et quas partes habeat*[77]. — Auch ist es wichtig zu wissen, daß Trinität und Inkarnation deswegen sofort nach der *fides* behandelt werden, weil sie Hauptgegenstand des Glaubens sind[78]. Auch hier könnte Abaelard Pate stehen. Nachher aber macht sich eindeutig der geschichtliche Heilsweg als Einteilungsprinzip geltend. Ist doch das allgemeine Schema: Gott bzw. Trinität, Christus, Schöpfung (Engel-Menschen), Sündenfall, Sakramente im allgemeinen, *sacramenta legalia*, Gebote, *caritas*, Sakramente des Neuen Bundes. Man sieht, daß hier die *caritas* im Zusammenhang mit den *praecepta* behandelt wird.

Die Sententiae Divinitatis, neben den Opuscula des Laborans und der Zwettler Summe das einzige frühe bis jetzt bekannte systematische Werk aus der Schule des Gilbert Porreta, geben Schöpfung, Sünde, Inkarnation, Sakramente und erst zum Schluß die Lehre von Gott und der Trinität. Diese Anordnung dürfte vielleicht mit den Worten begründet sein, die man am Ende des Prologes findet: *Creavit igitur Deus rationalem creaturam, angelum scilicet et hominem, ut Deum cognoscerent, cognoscendo laudarent, laudando diligerent*[79]. — Hier ist also der Schöpfungszweck Gottes für die Einteilung maßgebend. Die Tugendlehre kommt dabei nicht zu Wort.

Die Summe des Cod. lat. 109 der Stiftsbibliothek von Zwettl nimmt den Begriff der *religio* zum Ausgangspunkt für ihre Einteilung, wo sie sagt (fol. 3): *Religio est debiti finis rectitudo in agendis officiis, que Deo et proximo debet mens bene constituta ... Porro, quia fide cognoscitur omnium officiorum finis, a fide incipiendum est.*

Hugo von St. Viktor gibt im Prolog zum ersten Buch seiner Summa de sacramentis christianae fidei als Grund für die Abfassung dieses Werkes an: *Hanc enim quasi brevem quamdam summam omnium in unam seriem compegi, ut animus aliquid certum haberet, cui intentionem affigere et conformare valeret, ne per varia scripturarum volumina et lectionum divortia sine ordine et directione raperetur*[80]. Er will also ein systematisches und geordnetes Wissen vermitteln, das es einem ermöglicht, die von der Hl. Schrift vermittelten Daten kurz zusammenzufassen. Daß dabei die Orientierung nach dem historischen Ablauf des Heils-

[77] Tr. 1 c. 1 (PL 176, 43 A).
[78] Tr. 1 c. 4 (PL 176, 47 C).
[79] B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis. Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band 7 Heft 2–3), Münster i. W. 1909, 7*.
[80] PL 176, 183.

geschehens ins Auge gefaßt ist, ergibt auch schon die Einteilung des Gesamtwerkes: *Primus liber a principio mundi usque ad incarnationem Verbi narrationis seriem deducit. Secundus liber ab incarnatione Verbi usque ad finem et consummationem omnium ordine procedit*[81]. Wie eng hier der Kontakt zur Hl. Schrift ist, tut auch der erste Satz des ersten Kapitels dar: *Quisquis ad divinarum scripturarum lectionem erudiendus accedit, primum considerare debet, quae sit materia, circa quam versatur earum tractatio*[82]. Wenn nun auch die *principalis materia* der Hl. Schrift die *opera restaurationis* seien, so sei es doch im Interesse einer größeren Zuständigkeit in ihrer Behandlung notwendig, von den *opera conditionis* zu sprechen[83]. Da aber Gott nun der Schöpfer der Menschen ist, kommt auf ihn, noch vor der Lehre von der Erschaffung der Engel und Menschen, die Rede[84].

Robert von Melun schließt sich in seinen Sentenzen in der Hauptsache offenkundig an Hugo an[85].

Ganz lose und mit vielen gleichsam durch Stichworte veranlaßten Abweichungen hält sodann selbst Robert Pullus die Reihenfolge ein: Gott, Schöpfung, Sünde, Wiederherstellung (also auch Christologie), Sakramente[86].

Durch Petrus Lombardus sollte dann die Einteilung endgültig werden: Gotteslehre, Schöpfung, Sünde, Christologie, Sakramente. Im Zusammenhang mit der Christologie stellt er die Frage, ob Christus Glaube, Hoffnung und Liebe gehabt habe. Anschließend daran werden die göttlichen Tugenden und auch die Kardinaltugenden untersucht und ebenso die Gaben des Heiligen Geistes. Nachdem so das Gebiet der Moral beschritten ist, wird hierauf sofort auch noch von den Geboten und insbesondere von Lüge und Meineid gesprochen[87].

An eine solche Reihenfolge halten sich selbstverständlich die kommenden Sentenzenkommentare, aber auch die Summen, und schier nur im Bereich der Porretanerschule lassen sich Ausnahmen feststellen. Einen eigenen Weg geht auch die anonyme Summe des Cod. Vat. lat. 10754, die das Abaelardianische Schema mit der Einteilung des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses zu verbinden versucht[88].

Jedenfalls steht aber fest, daß die historische Reihenfolge und die Ökonomie des Heilswirkens Gottes es waren, nach denen

[81] PL 176, 173.
[82] PL 176, 183 A.
[83] Lib. 1, Prologus, c. 3 (PL 176, 184 A).
[84] Lib. 1 p. 2 c. 1 (PL 176, 205 B).
[85] Man vgl. den Schluß des Prologes (R. M. Martin, Oeuvres de Robert de Melun, Tome III. Sententie, Vol. I [Spicilegium Sacrum Lovaniense, Fasc. 21]. Louvain 1947, 56).
[86] Sententiarum libri octo (PL 186, 639–1010). — Man vgl. A. Landgraf, Literarhistorische Bemerkungen zu den Sentenzen des Robertus Pullus: Traditio I (New York 1943) 210–212.
[87] Man vgl. die Edition von Quaracchi (1916).
[88] Man vgl. A. Landgraf, Eine neuentdeckte Summe aus der Schule des Praepositinus: Collectanea Franciscana I (Assisi 1931) 294f.

sich schon früh das Einteilungsschema der theologischen Werke ausgerichtet hat. Für die Sententiae Divinitatis wird der Schöpfungszweck maßgebend. In der Abaelardschule aber zeichnet sich ein für Abaelard selber bezeichnender Subjektivismus ab.

Einmal wird von Chenu auch leise an die Frage der theologischen Zensuren gerührt[89]. Eine Aufgabe von Reiz wäre es, einmal dem Entstehen der Terminologie für die Qualifikation oder Zensur der theologischen Lehren nachzugehen und dann von dort an, wo sie sich bereits entwickelt hat und zu allgemeinem Gebrauch gekommen ist, zu untersuchen, inwiefern die Qualifikation der verschiedenen Lehren auch Schwankungen unterliegt. Solche Qualifikationen setzen eine umfangreiche Kenntnis der zeitgenössischen Theologie voraus und nicht zuletzt auch ein ständiges Sichausrichten nach dem kirchlichen Lehramt.

Tatsächlich wußte man bereits im 12. Jahrhundert recht gut, daß ein Unterschied hinsichtlich der Verpflichtung zur Annahme der verschiedenen Lehren bestand, so daß also die eine im Glauben angenommen werden mußte und in keiner Weise angezweifelt werden durfte, daß man aber über andere frei diskutieren konnte und dabei die Meinungen der Magistri untereinander in Gegensatz stehen konnten, daß z. B. auch die Alten anders lehrten als die Neueren.

Damit hängt es zusammen, daß man in der Summe des Gaufrid von Poitiers z. B. lesen kann: *Dico autem salva pace magistri, quod* . . .[90] —, oder: *Sine preiudicio melioris sententie dico, quod* . . .[91] —, oder: *Quidquid visum sit magistris meis, michi semper visum est, quod* . . .[92] —.

Ausdrücklich unterscheidet Petrus Cantor zwischen dem, was *de substantia fidei catholicae* ist und dem, was zu den *appenditia fidei* gehört[93].

Gaufrid von Poitiers kann einmal sagen: *Quod bene concedo plus volens sequi exempla sanctorum quam viam magistrorum*[94]. Oder: *Hic volo magis sequi solutionem sanctorum quam magistrorum*[95]. Oder: *Magistri nostri dicunt se nescire nec ego presumo me diffinire, quod non possum ex alio autentico colligere*[96]. Dazu findet sich bei ihm auch die Äußerung: *Hiis auctoritatibus motus et multis aliis visum est michi non acquiescere magistris meis in hoc casu, cum dicat michi Ieronimus: Noli michi credere, nisi quod dixero hostendendo divinatum ex veteri et ex novo*[97].

[89] M.-D. Chenu, La théologie au douzième siècle, 326f.
[90] Brügge, Bibliothèque de la ville, Cod. lat. 220 fol. 73.
[91] Ebenda, fol. 76*v*.
[92] Ebenda, fol. 115*v*.
[93] Kommentar zum Philipperbrief. Zu Phil 3, 15 (Cod. Paris. Mazar. lat. 176 fol 209).
[94] Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 55*v*).
[95] Summe (Brügge, Bibliothèque de la ville, Cod. lat. 220 fol. 135*v*).
[96] Ebenda, fol. 108.
[97] Ebenda, fol. 93.

Eine eigene Angelegenheit ist die Interpretation von Vätertexten in den Werken der Frühscholastik. Im allgemeinen werden sie nicht in der Art, wie sie der heutigen Theologie selbstverständlich ist, kritisch auf ihren eigentlichen Sinn hin geprüft. Vielmehr nimmt man sie in dem nach ihrem Wortlaut für den Theologen der Frühscholastik nächstliegenden Sinn. Sobald man aber Widersprüchen in solchen Texten begegnete, welche auch den Glauben berührten, konnte man einer Auseinandersetzung nicht mehr ausweichen. Die ersten, die hier Regeln für einen Ausgleich aufstellten, waren, wie man z. B. schon an Ivo von Chartres[98] ersehen kann, Kanonisten; bei den Scholastikern hat dies zuerst, und zwar in sehr eingehender Weise, Abaelard in seinem Prolog zu Sic et Non getan[99]. Chenu hat darauf kurz verwiesen[100].

In den Sentenzen des Petrus Lombardus stoßen wir immer wieder auf Versuche, entsprechend der einen oder anderen dieser Regeln eine Aussöhnung zwischen sich scheinbar widersprechenden Vätertexten herzustellen. Nicht übersehen darf aber werden, daß man zur rechten Zeit auch die bereits erworbenen theologischen Einsichten zur Interpretation heranzog. Es muß dies irgendwie die Überzeugung zur Voraussetzung haben, daß man nicht so leicht einen Irrtum in Glaubenslehren bei Vätern annehmen dürfe. Diese Interpretationsweise findet man wiederholt bei Petrus Lombardus[101] und er bezeichnet sie als *benigne interpretari*[102].

Man möchte schier meinen, daß man diese Methode schon in der Vorscholastik geübt glaubte, und daß diese Überzeugung in den zum Bereich des Odo von Ourscamp gehörigen Quästionen des Cod. Lat. 964 der Bibliothèque municipale in Troyes zum Ausdruck kommt, wo es heißt: *Augustinus dicit, quod omnibus revelatum est ab eterno mysterium incarnationis etc. Ieronymus vero, quod quibusdam secretum fuit, id est absconditum mysterium incarnationis et passionis. Aymo interserens se medium illorum concordat dicens, quod omnibus cognitum fuit, quibusdam tamen semiplene, quibus dicitur fuisse absconditum*[103].

Dieser Art der Deutung mit Hilfe von dogmatisch Feststehendem soll man auch sonst häufig begegnen. So schreibt Udo:

---

[98] Man vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg i. Br. 1909, 242f.

[99] PL 178, 1339–1349. — Man vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg i. Br. 1911, 202–204.

[100] M.-D. Chenu, La théologie au douzième siècle, 362–365.

[101] Wir zitieren nach der Ausgabe von Quaracchi (1916): lib. 3 dist. 3 c. 4 n. 17 (562); lib. 3 dist. 12 c. 2 n. 78 (602); lib. 3 dist. 34 c. 3 n. 233 (700f.); lib. 4 dist. 15 c. 6 n. 154 (834); lib. 4 dist. 39 c. 5 n. 360 (977); lib. 4 dist. 42 c. 2 n. 381 (990); lib. 4 dist. 43 c. 5 n. 394 (997). — Referiert wird der Gebrauch dieser Methode, die dem vierten Vorschlag von Abaelards Sic et Non, Prolog (PL 178, 1344 D) entsprechen dürfte, lib. 3 dist. 7 c. 1 n. 49, 51 (584f.); lib. 4 dist. 25 c. 1 n. 258 (908).

[102] Sentenzen, lib. 1 dist. 9 c. 4 n. 96 (70): *Sed ne tanti auctores sibi contradicere in re tanta videantur, illa verba Gregorii benigne interpretemur ...*

[103] Fol. 97*v*.

Si qua ergo inveniatur auctoritas, que dicat olim per cerimonialia peccata fuisse dimissa vel, ut Augustinus dicit, quod per cerimonias eis dimittebantur peccata venialia, que venialia dicuntur secundum legem, vocans venialia, quecumque sine morte vel corporis mutilatione puniebantur, duobus, inquam, modis intelligenda est, videlicet ut dicatur, quod dimittebantur per cerimonias peccata non quantum ad divinum iudicium, sed quantum ad visum hominum, vel non ex rei sive operis efficientia, sed ex virtute speciali et sacramenti intelligentia[104].

Udo kann sogar nach Determinierung einer bestimmten Lehre erklären, *auctoritates*, die dies oder jenes behaupteten, seien auf diese oder jene Weise zu verstehen. Dabei aber findet er es dann nicht der Mühe wert, auch nur eine einzige näher zu untersuchen[105]. Der gleichen Erscheinung begegnen wir in den Sentenzen des Petrus von Poitiers[106], in den Summen eines Petrus von Capua[107] und Praepositinus[108] und in den bereits erwähnten Quästionen des Cod. lat. 964 der Bibliothèque municipale in Troyes[109]. In diesen kann man sogar einmal lesen: *Sed huic solutioni obviat auctoritas, que dicit, quod propter mala merita temporalis vita breviatur, sed non propter bona prolongatur. Quod, inquit, non memini me legisse. Sed si legatur, ita expone: ...*[110].

Man möchte sich fragen, ob es nicht reichlich willkürlich ist, wenn die ebenfalls zum Bereich des Odo von Ourscamp gehörigen ersten Quästionen des Cod. Paris. Mazar. lat. 1708 ohne Angabe von Gründen einfachhin der einen *auctoritas* den Vorzug vor einer anderen geben, da sie schreiben:

Sed notandum, quod antiqui et magister diu hoc tenuit, quod propositiones, in quibus signa ponebantur ex parte predicati, non erant concedende. Et hoc dicebant ducti quadam auctoritate, qua dicitur: Deus non est aliquid omnium, quia est super omnia, non est aliqua res, quia est super omnes res et huiusmodi. Sed est alia auctoritas super illum locum psalmi: ‚Infixus sum in limo profundi et non est substantia', qua dicitur expresse, quod Deus est substantia quedam. Et ideo non sunt negande propositiones, que habent signa ex parte predicati[111].

Das hier betätigte Vorgehen dürfte lediglich eine Anwendung der fünften Interpretationsregel des Abaelard sein[112].

[104] Summe (Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 1*v*).

[105] Summe (Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 71*v*): *Quecumque autem auctoritates dicunt sine satisfactione non posse aliquem a peccato absolvi, de cordis contritione et interiori satisfactione intelligende sunt.* — Ebenda, fol. 72*v*: *Cum autem constet non omnes sacerdotes illas duas claves [non] habere, quia scientia discernendi plerique carent, de altera, que est potentia ligandi et solvendi, queritur, utrum omnes habeant eam. Et licet multis aliter videatur, nobis tamen videtur hanc clavem cunctis sacerdotibus dari, scilicet ligandi et solvendi potestatem, sed non eam recte habent et digne, nisi illi, qui vitam et doctrinam apostolicam servant. Sed secundum hoc intelligende sunt omnes auctoritates, que videntur eam aliquibus denegare, qui licet habeant, ad malum suum tamen habent. Nullus enim uti officio sacerdotis debet, nisi immunis ab illis, que in malis iudicat, alioquin se ipsum condempnat.*

[106] Z. B. lib. 1 c. 13, 21, 27, 29, 31 (Ph. S. Moore and M. Dulong, Sententiae Petri Pictaviensis I [Publications in mediaeval studies VII], Notre Dame [Indiana] 1943, 177 ff, 180 ff, 216, 236 f, 268 f).

[107] München, Staatsbibliothek, Clm. 14508 fol. 17, 34*v*, 55, 66*v*.

[108] Erlangen, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 353 fol. 31*v*, 40.

[109] Fol. 97, 114*v*, 117*v*, 118, 120, 147, 151*v*, 153*v*, 154*v*.

[110] Fol. 148.

[111] Fol. 241.

[112] Prolog (PL 178, 1345 A): *Quod si forte adeo manifesta sit controversia, ut nulla possit absolvi ratione, conferendae sunt auctoritates et, quae potioris est testimonii et maioris confirmationis, potissimum retinenda.*

DIE ‚ANWENDUNG DER SINNE' IN DER BETRACHTUNGSMETHODE DES HL. IGNATIUS VON LOYOLA

Von Hugo Rahner S. J., Innsbruck

Der Seelsorger und der Arzt* bemüht sich um das Heil und die Heilung der Menschenseele. Mithin kreisen alle Fragen, die uns hier beschäftigen, um das echte Verhältnis zwischen Seele und Leib und um die seelischen Krankheiten, die sich aus dem gestörten Verhältnis von Seele und Leib ergeben. Eine der wesentlichen Fragen zur Therapie dieser Krankheiten ist das Problem, unter welches diese Tagung sich stellt: ob solche heilenden Kräfte sich entbinden lassen aus der Meditation, also (um es zunächst ganz allgemein zu formulieren) aus der seelischen Vertiefung und Versenkung in Wahrheiten, die größer sind als der Mensch selbst, um aus dieser ‚beschauenden' Erfassung des Unanschaulichen wieder in das rechte Verhältnis zu kommen zu den ‚schaubaren' und unmittelbar faßbaren Dingen und Verhältnissen, die wir selber sind und die unser leibliches Dasein konstituieren.

Aus dem weiten Gebiet dieser Meditation, die den leibseelischen Menschen heilen kann, greifen wir ein Stück heraus, das in der Geschichte und in der Psychologie der Betrachtungskunst mit Recht berühmt geworden ist: die Lehre des Ignatius von Loyola in seinem Buch der ‚Geistlichen Übungen' von der sogenannten ‚Anwendung der Sinne'. Es ist dies eine Methode des betrachtenden Gebets, die Ignatius „das Ziehen der fünf Sinne über den Gegenstand der (vorher geübten) Kontemplation" nennt (traer los cinco sentidos sobre la contemplación: Exerc. Nr. 121; 133; 227)[1]. Also ein betendes Sichverhalten, das man in der lateinischen Wiedergabe der spanischen Texte *applicatio sensuum* genannt hat, deutsch kurz „die Anwendung der Sinne".

Bevor wir uns daran begeben, den Sinn und die Heilkraft dieser Gebetsmethode zu entfalten, seien einige Vorbemerkungen gestattet.

Indem wir gerade von diesem Lehrstück der ignatianischen Meditationskunst sprechen, übergehen wir ausdrücklich alle anderen, der „Anwendung der Sinne" (= AS) vorausgehenden Weisungen des Exerzitienbuches. Wir begehen damit jene freilich unvermeidliche Sünde einer sozusagen anatomischen Herauspräparierung eines Organs aus einem lebendigen (und nur im lebendigen Vollzug

*Dieser Aufsatz bildete den Gegenstand eines Vortrags, den der Verf. am 3. Mai 1957 in Stuttgart vor Priestern und Seelenärzten gehalten hat. Das Gesamtthema dieser Tagung behandelte die psychotherapeutische Bedeutung der Meditation. Der Bericht wird unter dem Titel „Meditation in Religion und Psychotherapie" zu Beginn 1958 im Verlag Vandenhoeck u. Ruprecht in Göttingen erscheinen.

[1] Die Texte aus dem Exerzitienbuch (in der heute in allen Ausgaben übernommenen fortlaufenden Numerierung) sind der deutschen Übertragung entnommen: Ignatius von Loyola. Geistliche Übungen, hg. von A. Feder u. E. Raitz von Frentz (11. Aufl.). Freiburg 1951.

erfaßbaren und erfahrbaren) Ganzen. Dieses Ganze ist aber gerade in der genaueren Untersuchung des kunstvoll herausgeschnittenen Teils besonders deutlich greifbar, weil die AS sich an eben jener feinen Membran abspielt, wo sich Seele und Leib aufs innigste berühren und sich gegenseitig in Schwingung versetzen. Es wird sich also gerade in der AS erweisen, ob wir das Gesamt der Meditationskunst erfaßt haben. Denn nach den Weisungen des erfahrenen Ignatius setzt die AS auf jeden Fall schon die vorangegangene Vertiefung in die zu betrachtende Heilswahrheit durch Meditation und Kontemplation voraus. Und weiter gehört dazu die andere Einsicht, die Ignatius und seine ersten Schüler nicht müde werden zu betonen: daß es keine Betrachtungskunst um ihrer selbst willen gibt, sondern daß echte Meditation sich nur vollziehen kann, wenn der meditierende Mensch gewillt ist, das Betrachtete auch zu tun. *Intelligo ut faciam* — ich sehe ein, um zu tun. Dieses zu Tuende muß also aus dem bloß einsehenden Verstand überquellen in das lebendig angerührte Herz: und diese Synthese von Geist und Herz vollzieht sich eben in der AS als der feinsten, weil nun ganz leibseelisch gewordenen Weise des Betens.

Wenn wir also mit aller Vorsicht und mit jenem Takt der Ehrfurcht, den wir allem Lebendigen schulden, nun versuchen, die AS aus dem Ganzen der ignatianischen Meditationskunst herauszuschälen, dann tun wir das im Wissen, daß es sich hierin um ein Phänomen handelt, das gerade für den Fragenkreis der leibseelischen Heilung, die uns hier beschäftigt, von der größten Bedeutung ist. Wir haben es in der AS zu tun mit einer Gebetsweise, die in der Geschichte der Betrachtung eine wesentliche Rolle spielt: denn es geht hier in einem sehr innerlichen und feinen Stück um das wahre Verhältnis von Aszese und Mystik, das die besten Geister der Gebetstheologie erregt hat, von Origenes über Augustinus zu Ignatius. Es ist das fundamentale Problem, das Henri Bremond dargestellt hat in seinem Buch von ‚Poésie et Prière'[2]. Das Problem von mystischer Unsinnlichkeit, die sich dennoch nur ausdrücken kann in einer Sprache der Sinne. Das Problem der Vereinigung von betender Entwerdung und evangelischer Diesseitigkeit. Das Problem der Einheit von Logos und Jesus und darin also der letztlich inkarnatorischen Struktur alles echten Betens.

Das führt uns zu einer letzten Vorbemerkung. Wir sprechen von der AS nicht als von einer Methode des Betrachtens, die in erster Linie die Heilung des kranken Menschen im Auge hat, sondern als von einer Gebetsmethode des seelisch gesunden Menschen: also von einer Form, die wir nicht um ihrer Form willen uns ansehen, die wir nicht um ihrer heilenden Wirkungen willen betreiben, sondern von einer Gebetsform, die sich sozusagen gänzlich verliert an ihr Objekt; genauer, die sich (wie jedes echte Beten und Meditieren) verloren hat an ein Du, an das göttliche Du; noch genauer: die sich hingebend verloren hat an den menschgewordenen Jesus Christus

[2] Deutsche Ausgabe: Mystik und Poesie, Freiburg 1929.

des Evangeliums, dessen unfaßbare Göttlichkeit uns ‚betastbar' (1 Jo 1, 1) geworden ist. Aber gerade weil dem so ist, werden wir es am Ende dennoch wagen dürfen, just im Verzicht auf das Herausstellen der bloßen Heilungskraft dieser Gebetsweise, die AS als eine unvergleichliche Gabe der ignatianischen Meditationskunst auch an den um die seelische Gesundung des Menschen bemühten Therapeuten zu erweisen.

Wir halten uns im folgenden an die neuesten Forschungen, die von Theologen und Psychologen zur Geschichte und zur Struktur der AS veröffentlicht wurden. Im Besonderen weisen wir hin auf folgende Untersuchungen: J. Maréchal, Application des sens: Dictionnaire de Spiritualité I (Paris 1937), Sp. 810—828. — J. Maréchal, Etudes sur la Psychologie des Mystiques II, Paris 1937, S. 365—382. — J. Calveras, Los cinco sentidos de la imaginación en los Ejercicios de San Ignacio: Manresa (Madrid) 20 (1948), S. 47—70; S. 125—130. — M. Ruiz, Applicación de sentido: Manresa 18 (1946), S. 257—268. — Fr. Wulf, Die Bedeutung der schöpferischen Phantasie für die Betrachtung nach Ignatius von Loyola: Geist und Leben 22 (1949), S. 461—467. — V. Larrañaga, San Ignacio de Loyola. Estudios sobre su vida, sus obras, su espiritualitad, Zaragoza 1957, S. 264—266.

1.

Beginnen wir zunächst, einfach zu fragen: Was versteht Ignatius in seinem Buch der Geistlichen Übungen unter ‚Anwendung der Sinne'?

Hier sind drei Lehrstücke gut voneinander zu unterscheiden. a) Im Anhang des Buches spricht Ignatius unter anderen Formen auch von einer uns zunächst seltsam anmutenden Gebetsweise, die er mit dem Wort überschreibt: „Über die fünf Sinne des Leibes". „Will jemand im Gebrauch seiner Sinne Christus unseren Herrn nachahmen, so empfehle er sich Seiner Göttlichen Majestät und betrachte jeden einzelnen Sinn und bete dann je ein Vaterunser" (Ex. nr. 248). Das Gleiche könne man tun, wenn man darüber nachsinnt, die Tugenden Unserer Lieben Frau nachzubilden. Es ist dies nun eine Weise des Betens, das in äußerster Schlichtheit, gleichsam von außen nach innen tastend, mit den fünf Sinnen des leiblichen Reagierens sich der geliebten und nachzuahmenden Gestalt entgegenhält. Aber sehen wir genauer zu: wie abgründig ist schon dieses schlichte, wenn man will primitive Beten! Welch feines, fast seismographisches Antworten setzt diese Weise voraus! Oder könnten wir nicht schon an dieser Gebetsart feststellen, wie krank oder plump unsere ungeübten Sinne reagieren auf die anschauende, zuhorchende, tastende Erfassung der Personen und der Geschehnisse unseres Seelenheils? Fragen wir doch einmal: wie soll ich etwa mit dem Geruchsinn ‚feststellen', was in mir vorgeht, wenn ich vor Christus stehe? Kann ich Göttliches schmecken?

Bin ich noch imstande, Jenseitiges liebend zu umtasten? Wie spüren wir schon hier, daß ein unheilvoller Hiatus klafft zwischen meinem betenden ‚Denken' und meinem innerlichen ‚Sinnieren'. Das Lebendige unserer Meditation ist sozusagen schizophren geworden, die heimliche Leitung zwischen Kopf und Herz, zwischen Denken und Sinnen ist unterbunden. Schon eine Vertiefung in diese — noch sehr am Rande stehende Gebetsweise des Ignatius erweist uns, wie unansprechbar unsere in den körperlichen Sinnen sich gipfelnde gesamtmenschliche Haltung im Gebet geworden ist. Die „geistliche Sinnlichkeit", die Ignatius in dieser Gebetsweise kühn voraussetzt (weil sie ihm selbst so selbstverständlich war) führt uns wie von selbst zur tieferen Erfassung der eigentlichen AS, von der wir nun ausschließlich sprechen wollen. b) Die zweite Weise der AS wird von Ignatius im Hauptteil der Exerzitien vorgelegt als ein integrierender Bestandteil seiner Gebetsmethode. Worin besteht sie? Es ist für Ignatius, ohne daß er sich irgendwie auf theoretische Begründungen einläßt, eine gebetsmethodische Selbstverständlichkeit, daß der Übende am Abend eines Tages, der einer angestrengten und innigen Meditation oder Kontemplation geweiht war, am Ende gleichsam alles noch einmal zusammenfassend, umkreisend und umtastend sich einer sogenannten AS hingibt. Und dies um so intensiver, je heilsträchtiger und dogmatisch fundamentaler das Mysterium gewesen ist, dessen biblischer und theologischer Erfassung die Arbeit des Tages gewidmet war. Daher kommt Ignatius, ohne sich darüber vorher theoretisch zu erklären, zum ersten Mal am Ende der Meditation über die Hölle als den Inbegriff des verscherzten Heils ganz wie von selbst auch auf die AS, die das unbegreifliche Geheimnis des Unheils zu ‚begreifen', das heißt zu ‚umgreifen' sucht. Hier stehen also im Exerzitienbuch die berühmten und in einer gewissen Literatur berüchtigten Worte, in denen sich die AS ausspricht: „Ich schaue mit den Augen der Einbildungskraft die Feuersgluten. Ich höre mit den Ohren das Weinen und Heulen und Schreien. Ich rieche mit dem Geruchssinn Rauch, Schwefel, Unrat und faulende Dinge. Ich koste mit dem Geschmacksinn bittere Dinge, wie Tränen, Traurigkeit und den Wurm des Gewissens. Ich fühle mit dem Tastsinn, wie die Feuersglut die Seelen erfaßt" (Ex. nr. 66—70). Das Gegenstück zu dieser AS am Ende des Höllentags ist die AS am Ende des ersten Tages der sogenannten, Zweiten Woche', an welchem sich der Übende der Beschauung des Mysteriums der Inkarnation hingegeben hat — auch theologisch das äußerste Gegenstück zur Hölle in dieser wahrhaften Divina Commedia der Exerzitien. Da wird als fünfte und wiederholende Übung angedeutet: „Man schaue mit den Augen der Einbildungskraft die Personen. Man vernehme mit dem Gehör, was sie reden oder reden können. Man rieche und koste mit dem Geruchsinn und dem Geschmacksinn die unendliche Süßigkeit und Lieblichkeit der Gottheit. Man berühre mit dem Tastsinn umfangend und küssend den Ort, wo diese Personen ihren Fuß hinsetzen und wo sie ruhen" (Ex. nr. 122—125). Das sind die Texte,

die das nüchterne und wortkarge Buch der Übungen zur Andeutung einer geistlichen Wirklichkeit vorlegt, die man nur im Vollzug selbst erfahren kann und die den Betrachtenden mitten in die jenseitig-diesseitige Welt der betend erfahrenen Wahrheiten hineinstellt, in welcher Hölle und Himmel, göttlicher Logos und greifbares Menschenkind in einen geschauten, gehörten, ertasteten und mit lauterer Süßigkeit erschmeckten Kontakt kommen. c) Aber um der Klarheit willen müssen wir aus den eben genannten Texten noch eine dritte Weise der AS herausheben. Es ist schon immer betont worden (und wir werden davon bald noch genauer sprechen), daß in den paar Andeutungen, die Ignatius hier gibt, ein Unterschied bedeutsamer Art inneliegt zwischen der AS, welche ganz im Sinne der oben genannten ersten Weise einfach die fünf leiblichen Sinne auf die Mysterien des Heils anwendet, und einer höheren Weise, die sich leise andeutet (ohne irgendwie theoretisch auf die Unterschiede einzugehen) in den Worten (Ex. nr. 69) vom „Kosten der Traurigkeit und dem Wurm des Gewissens" und in dem anderen (Ex. nr. 124) vom „Riechen und Schmecken der unendlichen Süßigkeit Gottes". In dieser dritten Weise der AS geht es nicht mehr nur um die betende Anwendung der leiblichen Sinne, sondern um das (wie gleich zu zeigen ist), was die Mystiker seit Origenes die „geistlichen Sinne" genannt haben. So stellen also diese drei Stufungen der AS, wie sie Ignatius andeutet, ein Gehen von Außen nach Innen, eine intensive Steigerung der Gebetsinnigkeit dar, ja, genauer gesagt, eine Art von innerlichem Kreislauf, der von den äußeren Sinnen ausgeht (1. Weise der AS), durch die meditierte und gläubig verstehende Kontemplation der Mysterien hindurch zu deren Verkosten und Schauen geht (2. Weise der AS), bis sie wieder zurückkehrt in das, was Origenes später die himmlische Sinnlichkeit der gebetserfahrenen Seele nennt, die ihre in Worten nicht mehr faßbare Unmittelbarkeit zum Göttlichen doch nur eben wieder am besten auszudrücken versteht mit den Bildern der fünf Sinne (3. Weise der AS).

Damit kennen wir die Texte des Exerzitienbuchs, die wir nun entfaltend zu interpretieren suchen. Bevor wir das tun, seien noch ein paar wichtige Erläuterungen angebracht.

Es ist gebetspsychologisch bedeutsam, daß Ignatius diese AS immer als die ‚fünfte' von den vier Kontemplationsstunden des Tages machen läßt. Diese Stunde aber ist des Abends, vor dem Nachtmahl (Ex. nr. 72; 128; 129; 133; 227). Sie soll nie ausgelassen werden — so sehr legt er Wert auf diese Weise des Betens. Sie soll am Abend geschehen, also zu einer Zeit, wo der Betende die im Laufe des Tages betrachteten Mysterien in aller Ruhe gleichsam um sich versammelt, wo er innerlich aufgelockert ist durch die zunächst mehr mit dem meditierenden Verstand und mit dem nach dem Willen Gottes suchenden Willen geleistete seelische Arbeit. In dieser abendlichen Gelassenheit soll sich das vollziehen, was Ignatius gleich zu Beginn des Exerzitienbuches (Ex. nr. 2) als Gesamtziel und als Grundhaltung des Betens angegeben hat: „Nicht das Viel-

wissen sättigt die Seele und gewährt ihr Frieden, sondern das innere Fühlen und Verkosten der Dinge." Genau so spricht er noch am Ende der sogenannten ‚Vierten Woche', wo er zwar die Zahl der Meditationsstunden verringert, aber keineswegs auf die AS verzichten will: „Vor dem Abendtisch wende man die fünf Sinne auf die in den drei früheren Übungen betrachteten Geheimnisse an, und man halte sich dabei dort länger auf, wo man kraftvollere Anregung und den größeren geistlichen Genuß empfunden hat" (Ex. nr. 227). Weiterhin ist zu beachten, daß in den geistigen Bereich der AS, der sich ja quer durch das ganze Werk der Geistlichen Übungen erstreckt und sozusagen die Ätheratmosphäre des Betens ist, alles gehört, was Ignatius andeutet zur sogenannten *compositio loci*, der „Herrichtung des Ortes" vor jeder einzelnen Meditation. Es ist dies die Anschaulichmachung des Inhalts und der Bedeutung des einzelnen Mysteriums, mit dem sich dann die mehr intellektuale Meditation befaßt. Das ist zunächst im rein biblischen Sinn gemeint: also die von Ignatius so lebhaft geschaute Örtlichkeit, in der sich das betrachtete Geheimnis aus dem Leben Jesu abspielt, wie etwa zu Beginn der sogenannten Beschauung vom Ruf des Königs Christus: „Schauen mit den Augen der Einbildungskraft die Synagogen, die Städte und die Flecken, die Christus predigend durchzog" (Ex. nr. 91). Das ist aber ebenso oft die Weite einer sinnenhaft geschauten ‚symbolischen Landschaft' der Heilsgeschichte, wie in der Kontemplation von Jerusalem und Babylon oder in der großartigen Zusammenschau zu Beginn des Mysteriums von der Inkarnation: „Anschauliche Vorstellung des Ortes. Hier soll ich schauen den weiten Raum und den Umkreis der Welt, wo so viele Völker wohnen, desgleichen weiter im besonderen das Haus und das Gemach Unserer Lieben Frau in der Stadt Nazareth im Lande Galiläa" — und in dieser Schau letztlich die Einkehr in den Mittelpunkt des unsagbaren Mysteriums, in den Mutterschoß, in dem sich das Heil vollzog: und darin ist, über alle bloße ‚Zurichtung des Ortes' hinaus, diese Anschaulichmachung der Inbegriff der (fast wie in Dantes Trichter) von der Weite des Kosmos zur Enge des Schoßes und von da aus wieder zur Weltweite des Heilwerks sich schließenden und wieder öffnenden, in Sinnenbildern sich bergenden und zugleich enthüllenden Heilsliebe Gottes (Ex. nr. 103). Oder beim Geheimnis der Geburt: „Schauen mit den Augen der Einbildungskraft den Weg von Nazareth nach Bethlehem, seine Länge und Breite, ob er durch Täler oder über Höhen geht, und die Höhle, ob sie groß oder klein, niedrig und wie sie eingerichtet ist" (Ex. nr. 112). Und so in allen weiteren Meditationen (Ex. nr. 192; 202, 220). Es weitet sich überall diese scheinbar geringfügige Zurichtung des Ortes zu einem Symbol der unanschaulichen Wahrheit. Sie führt das Ungreifbare in greifbaren Bildern vor, sie bereitet die meditierende Seele vor zu jener AS, der sie sich dann des Abends in gelassener Ruhe hingibt, sie baut jene von den Sinnen der Seele erfaßbare reiche Welt von Vorstellungen, Bildern, Stimmungen auf, in der die Wahrheit geschmeckt und betastet werden kann.

Sie ist überhaupt das Grundschema der ignatianischen Kontemplation, die in einer schlichten Tiefsinnigkeit das zu betrachtende biblische Geheimnis gleichsam in seine Komponenten zerlegt: ich schaue, ich höre, ich ahme nach (Ex. nr. 106f; 194). Die AS gehört mithin zum Wesen der Geistlichen Übungen, sie ist der Inbegriff der erfahrenen Gebetsweisheit des Ignatius, sie ist eine zugleich schlichte und sublime Weise, das Unfaßbare faßbar zu machen, sie ist mit einem Wort das, was das hohe Wort ‚Beschauung' im prägnanten Sinn aussprechen will.

2.

Nachdem wir den Textbestand zur AS aus dem Exerzitienbuch kennen, ist es unsere weitere Aufgabe, den Versuch zu wagen, diesen Bestand richtig zu interpretieren. Was ist denn also die Anwendung der Sinne? Mit dieser Frage kommen wir in ein sowohl geschichtlich als auch theologisch höchst interessantes Gebiet, auf dem sich seit Jahrhunderten die Geister begegnen und streiten. Auch in der theologisch-mystischen Literatur unserer Tage und in den Kommentaren zum Exerzitienbuch ist man weit entfernt von einer einheitlichen Deutung der AS.

Es gibt da zwei deutlich voneinander sich abhebende Gruppen der Interpretierung der von Ignatius im Exerzitienbuch angedeuteten Gebetsweisen der AS. Sie unterscheiden sich in einem wesentlichen und für die Gesamtauffassung der Gebetstheorie des Ignatius bedeutsamen Punkt. Sie gehören aber auch untrennbar zusammen, und der Textbefund, den wir nun kennen, macht auch keinerlei Unterschied, sondern spricht mit einer für Ignatius kennzeichnenden, fat möchte man sagen sublimen Naivität von beiden Weisen in einem Atemzug — im Atemzug des Erfahrenen, der die Theorie hinter sich gelassen hat.

Die erste Gruppe der Interpreten ist der Ansicht, es handle sich bei der AS um eine ganz schlichte, wenn man will primitive, von jedem Beter leicht nachzuvollziehende Weise des Gebets, die Ignatius mit Bedacht jeweils an den Abend eines den Intellekt anstrengenden Betrachtungstages gesetzt habe. Die AS wolle da r ichts anderes mehr als den Betenden mit einer phantasieanregenden Kindlichkeit noch einmal an den Rand der betrachteten Mysterien führen. Und so sei die AS der Versuch, die bereits ermüdete Seelenkraft des sich Übenden ausklingen zu lassen in eine, wenn auch durchaus förderliche, so doch abendlich entspannte, den Sinnen leichter zugängliche Beschäftigung mit den betrachteten Wahrheiten.

Die zweite Gruppe dagegen ist der Meinung, es gehe bei der ignatianischen AS um eine sehr sublime Gebetsweise, die von Wenigen im Vollsinn nachvollzogen werden könne, die Ignatius mit jener Selbstverständlichkeit, die allen mystischen Erfahrungen inneliegt, auch bei anderen voraussetzte und mithin jeweils an den Abenden seiner Meditationstage zu vollziehen anriet, weil da die Seele durch

das bisher geübte Meditieren gleichsam aufgesprengt ist auf das Göttliche hin, ansprechbar geworden ist und sozusagen offen liegende Seelennerven erhalten hat, die in feiner Weise (mit der nicht lehrbaren, sondern nur erfahrbaren Unmittelbarkeit, in der sonst nur eben unsere körperlichen Sinne reagieren) das Licht, das Wort, den Duft und die Gestalt des Göttlichen aufzunehmen imstande sind. Wir kämen mit dieser Deutung in das sublime Gebiet dessen, was bereits die Gebetslehre der Urkirche als die „Sinne der Seele" bezeichnet hat.

Versuchen wir nun, diese beiden Weisen der Deutung genauer auszulegen. Wir betonen dabei noch einmal, daß es sich bei den beiden Gruppen der Interpretation nicht um sich gänzlich ausschließende Haltungen handelt: denn wir werden sehen, daß auch die erste Weise einen langsamen, vorbereitenden Übergang von der kindlich-schlichten Weise zu einer initial mystischen Gebetskunst zugibt, und daß umgekehrt die zweite Weise die zubereitende Funktion der ersten keineswegs aus dem Auge verliert.

Zunächst zur ersten Weise der Deutung. Auch sie kann uns selbst für die seelentherapeutische Bedeutung der AS viel Neues oder doch Vergessenes lehren.

Die Vertreter dieser Meinung berufen sich in erster Linie auf das klassische Dokument der Exerzitiendeutung, das sogenannte offizielle ‚Directorium', das der Jesuitengeneral Claudio Acquaviva 1599 herausgegeben hat[3]. Danach ist die Medidation, also die mehr intellektuale und logisch vorangehende Gebetsweise *‚omnino altior'*, wesentlich höher als die AS[4]. Diese ist eine leicht zu vollziehende, dem mehr phantasiebegabten Menschen angepaßte, angesichts der biblischen Begebnisse sich ungemein nahelegende Weise der Vertiefung in die Heilswahrheit. Sie ist von Ignatius mitgeteilt vor allem in Rücksicht auf die weniger ‚Geübten'. Immerhin betonen auch diese Interpreten die einer solchen AS innewohnende Tendenz zu einer langsamen Höherführung des Betenden, die parallel geht mit dem liebenden Absteigen in eine zunächst eher die Sinne ansprechende Form der Befassung mit der betrachteten Wahrheit. So sagt das eben genannte Direktorium: „Die AS hat eine doppelte Weise der Förderung. Wenn die Seele manchmal außerstande ist, tiefere Dinge zu beschauen, mag sie sich wenigstens mit der AS beschäftigen — wird aber gerade dadurch langsam eingestimmt zu dem Aufstieg in höhere Erkenntnis. Umgekehrt: wenn die Seele aus der Erkenntnis jener höheren Dinge her schon gesättigt ist und glühend wurde in Frömmigkeit, steigt sie gerne ab in die sinnenhaft erkennbaren Dinge und findet in ihnen Nahrung, Tröstung und Frucht in der Fülle des Liebens, die da bewirkt, daß selbst das Geringste sie anregt zu Liebe und Tröstung[5]."

---

[3] Neueste kritische Ausgabe: Monumenta Historica Societatis Jesu, Monumenta Ignatiana, Series II, Band 2 (= MJ II, 2), Rom 1955, S. 569–751.
[4] Directorium XX, 3 (MJ II, 2, S. 681).
[5] Directorium XX, 4 (MJ II, 2, S. 681).

Damit kommen wir nun aber, auch in dieser zunächst fast simplen Form des betrachtenden Gebets, in ein höchst bedeutsames Gebiet der Gebetspsychologie und mithin auch der Gebetstherapie. Ich möchte das die ‚Präsentmachung' der sonst so unfaßbaren Mysterien nennen, die im Gebet sich vollziehende Gegenwärtigsetzung der Heilsgeschichte. Und darin berühren wir ein Lehrstück, das für das Verständnis des Ignatius und seiner Gebetslehre grundlegend ist. Man weiß, daß Ignatius bei seiner Bekehrung auf dem Krankenbett in Loyola das ‚Leben Christi' des deutschen Kartäusers Ludolf von Sachsen gelesen hat und sich daraus einen Quartband von Aufzeichnungen ausschrieb, deren Spuren wir noch im Exerzitienbuch deutlich feststellen können[6]. Im Vorwort zu diesem seinem Bekehrungsbuch las er jenen Abschnitt, den die neue Forschung als Zitat aus den „Meditationes Vitae Christi" festgestellt hat, einem Werk, das unter dem großen Namen des Bonaventura umging, aber einem unbekannten Franziskaner des 14. Jahrhunderts angehört[7]. Da las Ignatius — und hier ist der Ursprung seiner Lehre von der AS zu suchen —:

„Wenn du aus diesen Meditationen Gewinn ziehen willst, dann setze alle Sorgen und Kümmernisse still beiseite. Mache dir mit dem Gemüt des Herzens liebend und besinnlich alles, was der Herr Jesus gesagt und getan hat, so gegenwärtig, wie wenn du es mit deinen eigenen Ohren hörtest und mit deinen Augen schautest. Dann wird dir das alles süß, weil du es mit Sehnsucht bedenkst und noch viel mehr kostest. Und wenn es auch in der Form der Vergangenheit erzählt wird, so betrachte du alles wie heute gegenwärtig. Denn eben daraus wird dir mehr Süßigkeit zuteil. Lies also das Vergangene als gegenwärtig. Geh ins Heilige Land, küsse mit brennendem Geist die Erde, auf der der gute Jesus stand. Mache dir gegenwärtig, wie er sprach und umging mit seinen Jüngern, mit den Sündern; wie er spricht und predigt, wie er geht und ruht, schläft und wacht, ißt und Wunder wirkt. Umschreibe dir in deinem Herzen (*describens tibi in corde tuo*) sein Verhalten und sein Tun."

In diesen Worten haben wir die AS in der reinsten Form, und zwar in der Form der ersten Deutung. Diese wahrhafte Anwendung der Sinne auf das Mysterium der Heilsgeschichte, diese herzliche Nachzeichnung des Herrenlebens ist die für die mittelalterliche Gebetsweisheit kennzeichnende Form der Präsentsetzung des Vergangenen. Lilly Zahrnke hat in ihrer schönen Untersuchung über die geistesgeschichtlichen Quellen des Exerzitienbuches gerade darauf hingewiesen: das *‚hodie'* der in der Betrachtung zu verwirklichenden ‚Gegenwart' des vergangenen Lebens Jesu, „die Hineinbeziehung des geschichtlichen Vorgangs in die Gegenwart des Lesers", eben das ist auch ein Wesenszug der von Ignatius aus

[6] Selbstzeugnis des Ignatius in seinen ‚Lebenserinnerungen' nr. 4 u. 11: Monumenta Ignatiana, Fontes narrativi I, Rom 1943, S. 370 u. 376. — Deutsche Übertragung: Der Bericht des Pilgers (ed. B. Schneider), Freiburg 1956, S. 44 u. 47. — L. von Matt und Hugo Rahner, Ignatius von Loyola, Würzburg 1955, S. 91f. — MJ II, 1 (kritische Ausgabe der Exerzitien), Rom 1919, S. 58–64.

[7] Vita Christi per Ludolfum Saxonium excerpta, Lyon 1554, S. 5. — Leichter zugänglich bei H. Böhmer, Ignatius von Loyola, Bonn 1914, Textanhang, S. 66f. — Vgl. auch MJ II, S. 510.

Ludolf übernommenen Weise des Betens, die in der AS ihren feinsten Ausdruck gefunden hat[8]. Gerade in dieser Vergegenwärtigung des Betrachteten übersteigt die AS den bloßen Bereich des unverbindlich ‚Eingebildeten' und entfaltet ihre innere Tendenz zu den *altiora*', den höheren und feingeistigen Einsichten, von denen oben schon das Direktorium sprach. Der Franzose A. Brou schreibt in seinem Werk über die Gebetskunst des Ignatius treffend: „Aux images succède quelque chose de beaucoup plus intime, ce que les psychologues appellent le sentiment de présence[9]." Und das haben schon die unmittelbaren Schüler des Ignatius gewußt, wenn sie von den Wirkungen der AS, auch wenn man sie nur in der schlichten Form der ersten Deutungsweise betrachtet, zu sprechen haben. A. Gagliardi, einer der besten Interpreten der Exerzitien, nennt diese Wirkung der AS *quendam quasi intuitum illius mysterii tamquam praesentis*[10]. Das ist der „imaginäre Bewußtseinsraum", von dem K. Girgensohn in seinem Buch über den seelischen Aufbau des religiösen Erlebens spricht[11]. Sei es nun, daß der Betende diesen Raum sozusagen extravertiert, indem er sich in die Gegenwart des an sich vergangenen Mysteriums versetzt, „in die Flecken, Städte und Kastelle", wo der Herr weilte, sei es, daß er diesen Raum in der Mitte seines betenden Herzens aufbaut: immer wird lebendig vollzogen, was die mittelalterliche Gebetsweisheit die *familiaritas cum Christo* genannt hat, das den ganzen Menschen, und also auch seine Sinne und sein Sinnieren erfassende liebende Zusammenleben mit Christus und mit dem ganzen Werk des Heils. In diesem Sinne faßt das Direktorium von 1599 das Wesen der AS, ohne auf die (bald genauer zu besprechenden) Unterschiede in der Deutung einzugehen, und das Ziel dieser Gebetsweise wird klar in der Gegenwärtigsetzung der Heilsvorgänge gesehen, aus der sich jene köstliche Unmittelbarkeit der Liebe und des verkostenden Trostes ergibt, auf die es in den Geistlichen Übungen ankommt. Die Worte des Direktoriums lauten:

„Diese Gebetsweise der Anwendung der Sinne ist sehr leicht. Es ist förderlich, sich mit der Einbildungskraft die Personen vorzustellen, ihre Worte zu vernehmen, die Laute und den Lärm zu erlauschen, die dabei hörbar werden, die Orte oder die Personen zu berühren und zu küssen — aber dies immer mit Ehrfurcht, Takt und Scheu. Den Geruchsinn bezieht unser Vater Ignatius auf das Riechen der von den Gaben Gottes duftenden Seele, den Geschmacksinn auf das Verkosten seiner Süßigkeit. Beides aber bedeutet eine Art von Gegenwärtigkeit der Sache oder der Personen, die wir betrachten, und diese ist verbunden mit einem Verkosten und einer zarten Liebe[12]."

Man sieht nun aus diesem Text deutlich, daß es doch nicht ein so einfaches Ding ist mit dieser ‚leichten' Gebetsweise. Nicht um-

[8] L. Zahrnke, Die Exercitia spiritualia des Ignatius von Loyola in ihren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen, Leipzig 1931, S. 66f.
[9] A. Brou, Saint Ignace, maître d'oraison, Paris 1925, S. 188.
[10] A. Gagliardi, Commentarii in Exercitia S. Ignatii, ed. Brügge 1882, S. 22f.
[11] K. Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, Leipzig 1921, S. 243–274.
[12] Directorium XX, 1 (MJ II, 2, S. 677).

sonst wird von manchen alten Interpreten aus einer seelentherapeutischen Erfahrung auf die Gefahr dieser Übung der Imagination aufmerksam gemacht und vor einer Überanstrengung der Kopfnerven gewarnt *(periculum laedendi organa capitis)*[13]. Diese Gebetsweise hänge allzu sehr von der Verschiedenheit der imaginativen Begabung ab *(in quibusdam acrior est potentiae imaginativae vis)*. Aber noch deutlicher wird aus dem eben vorgelegten Text die Problematik dieser angeblich ‚leichten' Form der AS, wenn wir die Interpretation des geistlichen Geruchsinns oder des Geschmacksinns bedenken, die Ignatius (und mit ihm der Text des Direktoriums) so fast unbesehen und wie von selbst an die Deutung der anderen Sinne reiht. Man fragt sich mit Recht: was soll denn nun — in echter Form nachvollziehbar — dieses „Verkosten des Wurmes des Gewissens" oder das Tasten der „die Seelen erfassenden Feuersglut" (Ex. nr. 69; 70), oder „das Riechen der unendlichen Süßigkeit der Gottheit und der Seelen und der Tugenden" (Ex. nr. 124) bedeuten? Für den großen Bereich der schau- und hörbaren Dinge mag die ‚einfache' Deutung der AS genügen, besonders bei imaginativ Begabten oder angesichts der biblischen Mysterien und Parabeln. Sie muß — unserer Meinung nach — aber versagen, wo es um eine zutreffende Ausdeutung der eben genannten Worte aus dem Exerzitienbuch geht. Hier setzt doch offenbar Ignatius eine Gebetsweise, eine Gebetskunst und (das ist entscheidend) eine Gebetsgnade voraus, die höher liegt als die AS, wie man sie an Hand des Direktoriums für gewöhnlich interpretiert.

Diese Überlegung führt uns nun zur zweiten Weise der Deutung der ignatianischen AS.

Schon in den Jahrzehnten zwischen dem Tod des Ignatius (1556) und dem Erscheinen des offiziellen Direktoriums zum Exerzitienbuch (1599) wurde diese Frage nach einer zweiten, höheren Deutung der AS lebhaft diskutiert. Der mit Ignatius so eng verbundene Juan de Polanco machte sich zum Interpreten einer Auslegung, die bis an die feinen Grenzen der mystischen Gebetsweisen ging und darin den Kontakt zu der Gebetslehre der großen Vergangenheit, besonders zu Bonaventura und von diesem aus zu Augustinus herzustellen suchte. Ein uns unbekannter Jesuit aus Neapel machte zu dem uns bekannten Text des Direktoriums folgende kritische Bemerkung: „Es scheint, daß unser Vater Ignatius (mit den Worten im Exerzitienbuch vom Riechen, Schmecken und Tasten) etwas ganz anderes meint: daß nämlich diese Weise der Anwendung der Sinne bereits eine Art von Kontemplation ist, eine Gebetsweise, der es eigen ist, wie fixiert zu sein von dem Gegenstand, den man beschaut im Schmecken, Riechen usw. (di cui è proprio star fisso nell'ogetto che si contempla, gustando, odorando etc.)[14]." Das wäre also nicht mehr die bloß von außen kommende Applikation der Sinne an das zu betrachtende Objekt, sondern ein von innen her nach außen

[13] MJ II, 2, S. 607; 655; 785.
[14] MJ II, 2, S. 781.

aufsteigendes Erfassen des Objekts in einer Unmittelbarkeit der Beschauung und der Betastung, die wie in einer seelischen Fixierung das Göttliche sozusagen unvermittelt umfaßt — Ignatius deutet diese Höhe des Betens einmal an, wo er spricht vom „Nahekommen und Anrühren an Gott den Schöpfer und Herrn" (para se acercar y llegar a su Criador y Señor: Ex. nr. 20).

In diesem Sinne, so möchten wir meinen, ist die AS, jedenfalls was die Sinne des Riechens, Schmeckens und Tastens angeht, von Ignatius im Exerzitienbuch angedeutet worden als eine Gebetsweise, die schon unmittelbar an eigentlich mystische Gnade angrenzt und mithin den Höhepunkt darstellt, den der sich Übende von sich aus (mit der Gnade, die immer vorausgesetzt wird) erreichen kann. Diese Weise der AS wäre vergleichbar mit jenem seelischen Zustand, den Ignatius einmal in einem seiner Briefe mit der Treffsicherheit des Erfahrenen beschreibt:

„Da geschieht es manchmal, daß der Herr selbst unsere Seele bewegt und gleichsam zu diesem oder jenem Tun zwingt, indem er unsere Seele weit offen macht. Das heißt: er beginnt in unserem Inneren zu sprechen, ohne jedes Geräusch von Worten, er reißt die Seele ganz zu seiner Liebe empor und schenkt uns ein Wahrnehmen seiner selbst (alzando toda á su divino amor y nostros á su sentido), so daß wir, selbst wenn wir wollten, dem gar nicht widerstehen könnten[15]."

Es ist dieser gnadenvolle Gebetsvorgang des ‚sentido', der gefühlten, ertasteten und wie ein Duft erfaßbaren Gegenwart Gottes das Gleiche, was Ignatius zu Beginn der Exerzitien ganz allgemein als höchstes Ziel des Gebetes andeutet: daß die den Willen Gottes suchende Seele ihren Schöpfer und Herrn finde in einer „unvermittelten" (immediate obrar al Criador) Berührung, indem Gott „die ihm ergebene Seele umarmt zu seiner Liebe und zu seinem Lobpreis" (Ex. nr. 15). So soll nun der Betende, wenn er des Abends in der gelösten Stunde nach strenger Gebetsarbeit die Seele öffnet, sich dem göttlichen Kontakt hingeben, das Göttliche ‚fühlen' — das Wort ‚sentir' gehört in die Fundamente der Gebetslehre des Ignatius[16] —, die Seele soll sich nach oben erschließen, um die Worte Gottes, die keinen Laut haben, zu hören und die Berührung Gottes zu erfahren, und die lautere Süßigkeit zu schmecken, die in Gott, in der Seele, in den Tugenden inneliegt, oder aber (wie in der Kontemplation von der Hölle) das Gegenteil: die scharfe Bitternis des Bösen, den ‚Wurm' der Gottferne. Diese Unvermitteltheit der göttlichen Beeinflussung kann man in der Rückübersetzung ins worthaft Faßbare und ins lehrhaft Mitteilbare immer nur andeuten mit den Bildern aus dem Bereich der psychologisch unmittelbaren und nicht auf Deutlicheres rückführbaren Eindrücke der Sinne. Der so Betende weiß es und kann es doch nie ganz aussprechen: ich habe Gott angerührt, ich habe das Göttliche geschmeckt. *Recta sapere et de consolatione gaudere:* so betet ja auch

[15] MJ I, 1, S. 105: Brief vom 18. Juni 1536. Deutsch bei H. Rahner, Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe, Einsiedeln-Köln 1956, S. 85.

[16] H. Pinard de la Boullaye, Sentir, sentimiento y sentido dans le style de Saint Ignace: Archivum Historicum Soc. Jesu 25 (1956), S. 416–430.

die Weisheit der Kirche, „das Wahre schmecken und darin die Freude der Tröstung finden". Das alles kann man nur erfahren, nicht lehren. Davon kann man nur immer in den Andeutungen aus der Welt der fünf leiblichen Sinne sprechen. Das hat Ignatius genau gewußt und darum hat er in den Exerzitien, ohne sich auf irgend eine theoretische Belehrung einzulassen (die Erfahrenen, so meint er wohl, werden es von selbst verstehen oder ahnen), nur eben die Andeutung geschrieben vom Riechen und Schmecken und Tasten der göttlichen Dinge. Von diesen kargen (und sie durften nicht anders sein als wortkarg) Hinweisen gilt genau das Wort, das er im oben genannten Brief am Ende schrieb: „Nun haben wir aber von Dingen gesprochen, die man so, wie sie sind, mit Worten nicht wiedergeben kann, wenigstens nicht ohne weitläufige Darstellung. Und selbst dann blieben dies alles Fragen, die sich besser innerlich erfühlen als äußerlich beibringen lassen[17]."

Versuchen wir dennoch eine, wenn auch nicht weitläufige, so doch ausdeutende Darstellung dessen, was Ignatius und seine Schüler unter dieser zweiten Weise der AS verstanden haben. Dieser Versuch führt uns in die hohe Geschichte der aszetisch-mystischen Lehre von den fünf geistlichen Sinnen der Seele, die von Origenes über Augustinus in die Mystik des Mittelalters führt, und an die des Ignatius beste Interpreten in der Deutung der AS anzuknüpfen suchten.

Die Väter der griechischen Urkirche fanden den Ausgangspunkt für diese Lehre von den geistlichen Sinnen oder der ‚pneumatischen Sinnenhaftigkeit' (*αἴσθησις πνευματική*) in zwei Worten der Hl. Schrift. In der griechischen Version (LXX) von Sprüchwörter 5,2 heißt es: „Mein Sohn, halte dich an meine Weisheit, neige dein Ohr meinen Worten, auf daß du eine gute Gesinnung bewahrest: ich werde dir geben ein Sinnverständnis *(αἴσθησιν)* meiner Lippen." Darin fanden sie ihre Lehre angedeutet: Gott gibt dem weisheitsliebenden Menschen, der sein inneres Ohr schärft, eine *αἴσθησις*, ein dem sinnenhaften Horchen gleiches inneres Verständ is für die göttlichen Worte. Das zweite Wort steht im Hebräerbrief 5,14, wo von den im Lehrverständnis der Erlösung stark und vollkommen gewordenen Christen gesagt wird: „Für die Vollkommenen aber ist die feste Speise, für diejenigen, die durch Erfahrung geübte Sinne (*αἰσθητήρια γεγυμνασμένα*) zur Unterscheidung von Gut und Böse haben." Solche Menschen haben mithin eine ‚wohlgeübte innerliche Sinnlichkeit', eine wie die Körpersinne scharf und unmittelbar, gleichsam instinktiv reagierende Unterscheidungskraft der Seele auf das Gute und Böse hin. An diese Worte der Schrift knüpft als Erster der große Origenes seine Lehre von den geistlichen Sinnen an. Für seinen christlich gewandelten Platonismus ist die Welt der leiblichen Sinne nur das unterste Spiegelbild dessen, was sich im Reich des Geistes und des Göttlichen zuerst begeben hat. Wie in einer Art von Kreislauf können darum die unfaßlich höchsten

[17] MJ I, 1, S. 106.

Dinge am deutlichsten ausgesprochen werden mit den Bildern der Sinne. Denn in ihnen erfassen wir wie im äußersten Spiegelbild die „pneumatische Sinnlichkeit" der Erkenntnis jenseitiger Bezüge. Es waren vor allem die Propheten, denen diese Gabe des sinnenfälligen Ausdrucks des Göttlichen gegeben ward. „Es gibt Sinne (*αἰσθητήρια*), die Salomon die göttlichen nennt und die Jeremias die Sinne des Herzens heißt. Paulus bezeichnet sie im Hebräerbrief als die geübten Sinne zur Unterscheidung des Guten und Bösen."[18] „Die seligen Propheten entdeckten diese ‚göttliche Sinnlichkeit', sie schauten auf eine göttliche Weise und hörten auf eine göttliche Weise, sie schmeckten und rochen mit einer, wenn ich so sagen darf, ‚unsinnlichen Sinnlichkeit' (*αἰσθήσει οὐκ αἰσθητῇ*), sie betasteten durch den Glauben das Wort[19]."

Diese geistlichen Sinne des Menschenherzens haben nun als den ihnen ureigensten Gegenstand zuerst und zuletzt das menschgewordene Wort Gottes. Hier wird das am deutlichsten, was wir früher die inkarnatorische Struktur des Betens genannt haben. Wort ist Fleisch geworden: seitdem ist die gnadenvolle Unmittelbarkeit des betenden Christen zu dem unfaßbaren Gott in einem tiefen Sinn vermenschlicht, seitdem ist das höchste Ziel des Heils ‚Schau' Gottes, vorbereitet durch ‚Hören' des Wortes, erlebt in der ‚Umarmung', die in den Tiefen des Geistes sich vollzieht. Origenes hat das in seinem Kommentar zum Hohenlied also ausgesprochen:

„Christus ist Quell, und Ströme lebendigen Wassers fließen aus ihm. Er ist Brot und gibt Leben. Und so ist er auch Narde und duftet, Salbe, die uns zu Gesalbten (*χριστοί*) macht. Jedem einzelnen Sinn der Seele ist er etwas Eigenes. Licht wird er genannt, damit die Seele Augen habe. Wort, damit sie Ohren habe zu hören. Brot, damit sie ihn koste. Salböl, damit sie einatme den Duft des Wortes. Und Fleisch ist er geworden, damit die innere Hand der Seele etwas ertasten könne vom Wort des Lebens, das sich den Erscheinungen des Gebetes angestaltet und keinen seelischen Sinn von seiner Gnade unberührt läßt[20]."

Das unsterblichste Wort in der Geschichte der fünf geistlichen Sinne aber hat Augustinus geschrieben. Es steht in den Bekenntnissen, am Höhepunkt des zehnten Buches:

„Was aber liebe ich, o Gott, wenn ich dich liebe? Nicht die Schönheit eines Körpers noch den Rhythmus der bewegten Zeit. Nicht den Glanz des Lichtes, der da so lieb ist den Augen. Nicht die süßen Melodien in der Welt des Tönens aller Art. Nicht der Blumen, Salben, Spezereien Wohlgeruch. Nicht das Manna und nicht den Honig. Nicht Leibesglieder, die köstlich sind in der fleischlichen Umarmung. Nichts von alledem liebe ich, wenn ich liebe meinen Gott. Und dennoch liebe ich ein Licht und einen Klang und einen Duft und eine Speise und eine Umarmung, wenn ich liebe meinen Gott. Licht und Klang und Duft und Speise und Umarmung meinem inneren Menschen. Dort erstrahlt meiner Seele, was kein Raum erfaßt. Dort erklingt, was keine Zeit entführt. Dort duftet, was kein Wind verweht. Dort mundet, was keine Sattheit vergällt. Dort schmiegt sich an, was kein Überdruß auseinanderlöst. Das ist es, was ich liebe, wenn ich liebe meinen Gott[21]."

[18] Comm. Ser. in Matthaeum 66 (GCS Origenes XI, S. 154). — Origenes las in seinem Text bei Prov 5,2 (im Gegensatz zu den LXX) *θείαν αἴσθησιν*.

[19] Adversus Celsum I, 48 (GCS Origenes I, S. 98). Vgl. H. U. von Balthasar, Origenes. Geist und Feuer, Salzburg 1938, S. 319–326.

[20] Kommentar zum Hohenlied 2 (GCS Origenes VIII, S. 167f).

Dieses hohe Lied auf die Gotteserkenntnis durch die Sinne des inneren Menschen ist nicht nur geboren aus der Wortkunst des platonischen Ingeniums. Das ist echte Gebetserfahrung des Christen. So kann nur einer schreiben, der das Göttliche betastet hat. Augustinus beschließt ein paar Kapitel weiter diese Beschreibung der in der innerlichen Erfahrung faßbaren Unmittelbarkeit zu Gott hin, in der sich sein ganzes Leben umgestaltet hat, mit den im ganzen Mittelalter unvergessenen Worten:

„Spät habe ich dich geliebt, Du Schönheit, ewig alt und ewig neu, spät habe ich dich geliebt. Siehe, du warst innen — und ich war draußen. Dort suchte ich dich, und auf das Schöngestalte, das du geschaffen, warf ich mich, selber eine Mißgestalt. Du warst bei mir, ich war nicht bei dir. Da hast du gerufen und geschrien und meine Taubheit zerrissen. Du hast geblitzt, geleuchtet, und meine Blindheit verscheucht. Du hast Duft verbreitet und ich sog den Hauch und atme auf nach dir. Ich habe gekostet, nun hungere ich nach dir und dürste. Du hast mich angerührt, und nun bin ich entbrannt in Sehnsucht nach deinem Frieden – exarsi in pacem tuam[22]."

Von diesen unsterblichen Worten würde die große Mechtild von Magdeburg sagen, was sie von den innerlich gehörten Worten Gottes sang, die man nie wiedergeben kann: „Das sind die Worte, die der Liebe Stimme sang. Aber der süße Herzensklang muß wegbleiben, den kann irdische Hand nicht schreiben." Das ist jene Erfahrung, von der Ignatius, der wortärmer war als Augustinus, geschrieben hat: „Das sind die Dinge, die man so, wie sie sind, mit Worten nicht wiedergeben kann." Das ist die feine Bewegung der Geister, in der dem Betenden in den Geistlichen Übungen das ‚sentir', das Verkosten und Fühlen des Willens Gottes aufgehen soll, diese „sehr subtile und hohe Materie" (materia más subtil y más subida: Ex. nr. 9) des Betens in der ‚immediaten' Begegnung der Seele mit Gott (Ex. nr. 15): und dies alles in jener Unvermitteltheit, die man immer nur ausdrücken oder sozusagen rückübersetzen kann in den ‚Bildern' aus der Welt der ‚pneumatischen Sinnenhaftigkeit'.

Aus Augustinus entnahm dann im hohen Mittelalter die Gebetstheologie der franziskanischen Mystik die gleiche Lehre von den fünf geistlichen Sinnen. Bonaventura vor allem hat sie in seinem ‚Itinerarium mentis in Deum' (c. 4) entfaltet. Die Seele, so schreibt er, hat die Feinheit dieser inneren Sinne in der Sünde verloren, kann sie aber in Christus und im Gebet wieder erlangen.

„Und wenn sie einmal erlangt sind, dann schaut die Seele Christus, hört ihn, nimmt ihn wahr durch den Wohlgeruch, verkostet ihn und umarmt ihn. Aber das kann niemand fassen als derjenige, der diese Gebetsgnade empfängt, denn dies ist nicht so sehr Sache der verstandesmäßigen Überlegung als vielmehr der liebenden Erfahrung. So hat jetzt die Seele auf dieser Stufe (des Gebets) die inneren Sinne wiedergewonnen, um zu schauen die höchste Schönheit, zu hören die höchste Harmonie, einzuatmen den höchsten Duft, zu verkosten die höchste Süßigkeit, zu berühren die höchste Wonne[23]."

[21] Confessiones X, 6, 8. Deutsche Übertragung von J. Bernhardt, München 1955, S. 497. — Vgl. auch Sermo 159,3 (PL 38, 869).

[22] Confessiones X, 27. 38. Bernhardt, S. 547f.

[23] Itinerarium mentis in Deum c. 4,3 (ed. Quaracchi V, S. 306. — Deutsche

Hier befinden wir uns zweifellos in den Höhen der eigentlich mystischen Gebetsgnaden, die der Erfahrene immer nur ausdrücken kann in den Gegensätzen, in denen etwa Meister Eckehart (ganz im Sinne des dialektischen Wortes bei Origenes von der ‚unsinnlichen Sinnlichkeit') die Erlebnisse der Beschauung und Betastung des Göttlichen wiedergibt:

„Hier nun spricht die Braut, das ist die Seele, im Hohen Lied: ‚Ich habe überstiegen alle Berge und die Vermögen meines Ich bis an die dunkle Kraft des himmlischen Vaters.' Nun merket, was sie meint, da sie spricht, sie habe überstiegen alle Berge. Damit meint sie ein Hinausgehen über alle Vernunfterkenntnis, die sie leisten kann mit eigener Kraft, bis an die dunkle Kraft des Vaters, wo alle Vernunft ein Ende hat. Da hörte ich sonder Laut, da sah ich sonder Licht, da roch ich, wo kein Duft sich regte, da schmeckte ich, was nicht da war, da spürte ich, wo nichts zu greifen war. Hiernach ward mein Herz grundlos, mein Geist formlos, und wesenlos meine Natur ... Ohne Laut hören ist ein inneres Vernehmen im Erfahren des ersten Ursprungs (geursprunclichen bevindenne), wohin alle Vernunft nicht reicht. Ohne Licht sehen: das ist ein bestimmungsloses, finsteres Innewerden (blôz dunster bevinden) im Nichts. Da roch ich, wo sich nichts regte: das ist ein Eindruck der Einheit, in der alle Dinge still sind. Da schmeckte ich, was nicht da war: das heißt, über aller Empfindung schwebt die stille dunkle Einheit. Da spürte ich, wo nichts zu greifen war: ich empfand die Unbegreiflichkeit des mit allen Kreaturen unvermengten Wesens, das doch allen Wesen inne ist. Hiernach ward mein Herz grundlos: das heißt, das Wunder über alle Wunder geht über alle meine Vermögen. Und mein Geist ward formlos: das ist die Eindrückung meines Geistes in die ungeformte Form und in das Bild, welches Gott ist[24]."

Noch einmal: das ist nun freilich die Lehre der Mystiker, die unlehrbar ist. Die Lehre, die sich immer nur in scheinbaren Widersprüchen aussprechen kann und die an der feinen und subtilen Grenze des ‚eben noch Wahren' wie in einem lichten Dunkel die Konturen des Seienden abtastet. Wir sagen nun keineswegs, daß auch Ignatius seine tiefsinnigen Andeutungen von den geistlichen Sinnen der AS genau so verstanden haben wollte. Aber da er selbst ein Mystiker war, der laut dem Zeugnis seines geistlichen Tagebuches in den höchsten Stunden seines Gebetslebens etwas vernommen hat „von der inneren Sprache, die man nur mit dem

---

Ausgabe: Werl 1932, S. 51f). Vgl. K. Richstätter, Mystische Gebetsgnaden und ignatianische Exerzitien, Innsbruck 1924, S. 208—214: Die Sinne des Geistes. — Zur Lehre des Bonaventura von den fünf geistlichen Sinnen vgl. noch: In III. Sent. dist. 13 (Quaracchi III, S. 291f); Breviloquium V, 6 (V, S. 259f); E. Longpré, La Théologie mystique de S. Bonaventure: Archivum franciscanum hist. 14 (1921), S. 51—53. — Die wichtigsten Texte zur Geschichte dieser Lehre, die dann durch die volkstümliche Gebetsweise der Vita Christi des Ludolf von Sachsen bis zu Ignatius kam, sind diese: Bernard von Clairvaux, Sermo 10,2 de diversis (PL 183, 567—569); Wilhelm von St. Thierry, Liber de natura et dignitate amoris 6, 15 (PL 184, 390); Alcher v. Clairvaux, Liber de spiritu et anima 9 (PL 40, 785), im Mittelalter meist Augustinus zugeschrieben; Albertus M., In III. Sent. dist. 13, a. 4 (ed. Borgnet 28, S. 239); Thomas v. Aquin, In III. Sent. dist. 13 (Parma-Ausgabe VII, 1, S. 145f). — Von Bonaventura abhängig (im Spätmittelalter meist ihm zugeschrieben) ist Rudolf von Biberach, De septem itineribus aeternitatis VI, dist. 2—6 (Bonaventura-Ausgabe Lugduni 1647).

[24] Meister Eckehart, ed. Fr. Pfeifer, Leipzig 1857, II, S. 597f. — Zitiert nach Richstätter, a. a. O., S. 211f.

himmlischen Sprechen und Musizieren vergleichen kann[25]", so gehen wir wohl nicht fehl, wenn wir meinen, er habe auch im Exerzitienbuch nur eben schüchtern andeuten wollen, daß der betende Mensch „mit dem Geschmacksinn die unendliche Süße und Lieblichkeit Gottes, der Seele und der Tugenden und aller übrigen Dinge" (Ex. nr. 124) schmecken könne, wenn ihm das von der Gnade gegönnt wird — „von oben" (de arriba: Ex. nr. 184; 237; 338), wie eines der geheimnisvollen Worte der Exerzitien andeutet. Eines steht jedenfalls fest: die Männer um Ignatius, die ihn am besten kannten und die die ersten Meister in der Deutung der Geistlichen Übungen waren, haben in diesen Worten die Lehre von den geistlichen Sinnen wiedergefunden, wie sie bei Bonaventura (und damit in einer genuinen Traditionsreihe bei Augustinus und bei Origenes) zu lesen steht.

In diesem Sinne deuten zwei der bedeutendsten Schüler des Ignatius die AS: Jerónimo Nadal und Juan de Polanco. Als Beispiel sei des letzteren Interpretation vorgelegt:

„Man kann die AS verstehen als einen Gebrauch der (gewöhnlichen) Sinne der Einbildungskraft, und so paßt sie eher für die im betrachtenden Gebet noch Ungeübten, für die ja die Geistlichen Übungen in erster Linie gedacht sind. Man kann sie aber auch verstehen von den geistlichen Sinnen der höheren Vernunft, und in diesem Sinne paßt die Lehre eher auf die Fortgeschrittenen und im kontemplativen Leben Erfahrenen ... Besonders was den Sinn des Riechens und des Schmeckens angeht, müssen wir in der Deutung aufsteigen von den imaginativen zu den geistigen Sinnen, indem wir von dem Duft der nicht vorhandenen Dinge sprechen *(fragrantia quasi absentium)* und von dem Geschmack der gegenwärtigen Gaben Gottes in der heiligen Seele *(gustus quasi praesentium)*, die uns mit ihrer Süßigkeit erfüllen. Wenn wir auf diese Weise die AS deuten als von den geistigen und der höheren Vernunft zugeordneten Sinnen, so tun wir dies gemäß der Lehre des seligen Bonaventura im vierten Kapitel seines Itinerarium mentis in Deum. Diese Sinne können also gedeutet werden als Sinne der Seele, in welcher das göttliche Bild durch die Gnade, durch Glaube, Hoffnung und Liebe wieder hergestellt ist. Wenn nämlich die Seele sich im Glauben Christus hingibt, erhält sie durch Christus als durch das ungeschaffene Wort, als durch den Abglanz des Vaters und den Schimmer des ewigen Lichts, ein geistliches Schauvermögen zurück: und darin ist ihr Christus die Wahrheit. Durch Christus als das menschgewordene Wort, das uns die Lehre des Heils und der Vollkommenheit gelehrt hat, erhält die Seele ein Hörvermögen: und so ist ihr Christus der Weg. Indem sie durch die Hoffnung sich nach Christus sehnt, den sie aufnehmen will als das gehauchte Wort, das uns einlädt zum Genuß der vollkommenen Vereinigung, erhält sie ein geistliches Riechenkönnen, um zu laufen im Duft der Salbe Christi: und so ist ihr Christus das Leben. Indem sie endlich durch die Liebe sich mit Christus als dem inkarnierten Wort verbindet, erhält sie von ihm selbst schon während dieser irdischen Pilgerzeit ein Schmeckenkönnen, das sie instand setzt zu kosten, wie süß der Herr ist. Und indem sie ihn umarmt in der umwandelnden reinen Liebe, erhält sie ein geistliches Tastvermögen[26]."

Das mag vielleicht schon eine fast allzu kunstvolle Theologisierung der alten Lehre sein, und die Doktrin des P. Polanco ist denn auch von manchen seiner Zeitgenossen angegriffen worden[27].

[25] Tagebuch vom 12. Mai 1544 (MJ III, 1, S. 137). Deutsche Übertragung von A. Feder, Aus dem geistlichen Tagebuch des hl. Ignatius von Loyola, Regensburg 1922, S. 105.

[26] MJ II, 2, S. 300–303.

[27] MJ II, 2, S. 487f; 510; 549.

In ihrem Wesen aber trifft sie unserer Meinung nach genau das, was Ignatius nur angedeutet hat. Die AS des Exerzitienbuchs steht jedenfalls gleichsam nach oben offen, ist ein Ansatzpunkt für Gebetsgnaden, die den Übenden in die Tiefen der Gottvereinigung führen, ist also wenigstens für den sonst schwer verstehbaren Teil des geistlichen Schmeckens und Tastens in der Kontemplation von der Hölle und von der Inkarnation nur im Sinne der alten Lehre von den geistlichen Sinnen deutbar. Jerónimo Nadal, einer der besten Kenner der ignatianischen Theologie und sein Freund, hat sich keinen Augenblick lang gescheut, diese sublime Lehre vorzutragen, und dies wiederum im Sinne des Bonaventura:

„Die geistlichen Sinne sind die Auswirkung der drei theologischen Tugenden: Von der Glaubensfestigkeit kommt das Hörenkönnen. Von der Glaubenseinsicht das Schauen. Von der Hoffnung kommt das Riechenkönnen. Von der Einigung in der Liebe kommt das Anrühren. Vom Genuß der Liebe kommt das Schmecken. Diese Betätigung der geistlichen Sinne hilft uns, immer größere Gnaden zu erhalten, Gnadenhilfen, die Jesus Christus unser Herr denen gibt, die er liebt. Wer sie besitzt, weiß, was das sagen will[28]."

Es würde uns zu weit führen, wollten wir diese zum Verständnis einer Theologie und Psychologie des Gebets grundlegende Lehre von den geistlichen Sinnen noch weiter ausbreiten. Man lese dazu aus der neuen Literatur nur einmal, w. s Henri Bremond als „Metaphysique des Saints" geschrieben hat[29]. Er spricht da auch von der tiefsinnigen Gebetslehre des Louis Thomassin und des heiligen Franz von Sales, deren Doktrin von der feinen Seelenspitze und der in ihr sich betätigenden jenseitigen Sinnlichkeit des Geistes immer wieder die gleiche Erfahrung aller Betenden ausdrückt: „Offenbar gibt es auf dem Gipfel der Seele", sagt Bremond, „einen verborgenen Sinn, eine Art von Tastsinn, durch den wir die Dinge mehr empfinden als erkennen. Dies ist die ‚Spitze der Seele', mit der wir das Unbegreifliche berühren. Durch dieses Letzte, einzig Notwendige des Erkennens, die Seelenspitze, durch eine Art von Schau, erfassen wir, daß es ein Unnennbares gibt." Das ist das ‚Herz' bei Pascal. Das ist die Anima in Claudels unsterblicher Parabel von Animus und Anima. Von dort her bringen wir zurück, was uns sonst durch die erdhaften Sinne verloren ging, eine geistig gewordene Sinnlichkeit, eine nun am äußersten Ende der seelischen Faßkraft neu aufbrechende Diesseitigkeit des Ausdrucks (‚de arriba' nannte Ignatius dieses Absteigen von oben her): also das neue Schauenkönnen, das Wittern des göttlichen Duftes, das Ver-

[28] Monumenta Nadal IV (Madrid 1905), S. 677f. — Auch im Tagebuch des Pierre Favre, des ersten Gefährten des Ignatius, wird diese hohe Gebetsweise angedeutet: Monumenta Fabri, S. 527; 656f; 693.

[29] Deutsche Ausgabe: Das wesentliche Gebet, Regensburg 1936, S. 163f; S. 47—53. — Vgl. dazu auch A. Poulain, Des graces d'oraison, Paris 1901, S. 75f; M. Grabmann, Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik, München 1923, S. 50f; L. Peeters, Vers l'union divine par les Exercices de S. Ignace, Brügge 1924, S. 80—82. — Daß diese Auffassung der AS schon im 16. Jahrhundert in der Gesellschaft Jesu vertreten wurde, beweist Fr. Suárez, De religione Societatis Jesu IX, 6, 9—10 (Opera XVI, Paris 1860, S. 1039f); Luis de Palma, Via spiritualis I, 3, 7 (ed. Barcelona 1887, S. 394—400).

stehen der Urworte, in denen auch der zu uns sprechende Logos in seinen Parabeln redet. Animus nährt sich von Begriffen, Anima vereint sich mit der Wirklichkeit, sagt Claudel. Und so brennt im Herzen (nicht im Verstand und nicht in den bloßen Sinnen) des Menschen, der zu dieser unsinnlichen Sinnlichkeit zurückgefunden hat, der „foyer de la poésie", um mit Bremond zu reden. Der Herd des Heroischen und des Einfachen, der Herd, in dem sich die Urworte des Dichters entzünden und in dem die süße Schlichtheit der großen christlichen Gebete sich formt. Dieses Innere des aus Geist und Leib wieder eins gewordenen Menschen (und nur in Christus, dem menschgewordenen Logos gelingt ihm dieses Einswerden) ist, nach einem unsterblichen Bild des hl. Franz von Sales das Allerheiligste des Tempels, das keine Fenster mehr hat, sondern sein ganzes Licht erhält aus der Türe, die nur Gott öffnen kann.

Dieses Einswerden von Verstand und Herz, von Gedachtem und Gebildertem, von Denken und Fühlen will Ignatius in den höchsten Formen der AS den sich Übenden erreichen lehren. Diese Form der AS ist für ihn der Inbegriff des ‚sentir' der Dinge Gottes. „Je mehr ein Mensch sich einsam und abgeschlossen befindet, desto geeigneter macht er sich, seinem Schöpfer und Herrn nahe zu kommen und ihn anzurühren" (Ex. nr. 20). Er öffnet sich dem Göttlichen in einer Schau, in einem Horchenkönnen, in einem Umarmen, in einem Gespür, die fast so unmittelbar sind wie die Eindrücke der leiblichen Sinne. Diese höhere Form der AS steht keineswegs im Gegensatz zu der schlichten Weise, die Ignatius eben so klar andeutet. Im Gegenteil: gerade die in der Gegenwärtigsetzung der Heilsgeschichte (im Schauen, Hören, Verkosten und Küssen der heiligen Personen und Dinge) sich gleichsam auffüllende Seele wird dadurch befähigt, leise und unaufhaltsam hinanzusteigen zu jenem „Hineingezogenwerden in die Umarmung Gottes zu seiner Liebe und zu seinem Lobpreis" (Ex. nr. 15), die den für jeden Betenden einmaligen und fordernden Willen Gottes ertastet und findet. Der christliche Mensch im Vollsinn dessen, was Ignatius in den Geistlichen Übungen zu erreichen sucht, ist der Mensch, der wieder eins geworden ist, der die unheilvolle Schizophrenie zwischen Seele und Leib, zwischen Hirn und Herz überwunden hat. Der Mensch, der betend und sich an das menschgewordene Wort angleichend „die desorientierten Affektionen" (Ex. nr. 1) seines Inneren heilt in der echten „Ordnung seines Lebens" (ordenar su vida: Ex. nr. 21). Das ist die seelentherapeuthische Funktion der AS. Das wäre dann der christliche Mensch, der darum und in dem Ausmaß, als er ein Ch ist wurde, auch wieder ein ganzer Mensch ist: denn er kann das Göttliche, ohne das man kein Mensch sein kann, schauen und hören und schmecken und betasten. Er hat wieder ein Verständnis — eben durch die ‚geübten Sinne' seiner Seele — für die Schönheit des Wortes, der Sonne und der Blumen, der biblischen Parabeln und der unsagbaren Dinge, die man nur sagen kann mit Urworten und Urgesten. So wird der betende Mensch, dem eine echte AS gelingt, zum Propheten und zum Priester am Wort und an der Gestalt des

Göttlichen, wird in einem tiefen Sinn zum Dichter, der die Urworte aus dem Ewigen Wort, die Urbilder aus dem Abbild des Vaters, die Urformen aus der bildernden Schönheit des schöpferischen Geistes zurückträgt in eine irdisch-himmlische Sinnenhaftigkeit. Karl Rahner[30] hat in seinen Schriften zur Theologie eine Überlegung geschrieben zum Problem der Urworte, auf die es auch uns in der Deutung der AS des Exerzitienbuches zuletzt ankommt:

„Die Urworte sind immer wie das erleuchtete Haus, aus dem man hinausmuß, ‚auch wenn es Nacht ist'. Sie sind immer wie von einem leisen Tönen der Unendlichkeit erfüllt. Sie mögen reden von was immer, sie raunen immer von allem. Sie sind wie die Kinder Gottes, die etwas von der hellen Finsternis ihres Vaters an sich haben. Es gibt ein Erkennen, das steht vor dem Geheimnis der Einheit in der Vielheit, des Wesens in der Erscheinung, des Ganzen im Teil und des Teils im Ganzen. Dieses Erkennen spricht Urworte, die das Geheimnis beschwören. In diesen Urworten — und das Gleiche gilt von den Urbildern und Urgesten — ist Geist und Fleisch, das Gemeinte und sein Symbol, Begriff und Wort, Sache und Bild noch ursprünglich, morgendlich eins — was nicht heißt: einfach dasselbe. ‚O Stern und Blume, Geist und Kleid, Lieb', Leid und Zeit und Ewigkeit', ruft Brentano aus. Was heißt das? Kann man sagen, was das heißt? Oder ist das selber ein Sagen von Urworten, die man verstehen muß, ohne sie durch ‚klarere' und billigere Worte zu erklären? Und wenn man sie durch gelehrten Tiefsinn erklärt hätte, müßte man dann nicht wieder zu diesen Worten des Dichters, zu diesen Urworten zurückkehren, um zu verstehen, um innig und wahrhaft zu begreifen, was der lange Kommentar ‚eigentlich' sagen wollte? Blüte, Nacht, Stern und Tag, Wurzel und Quelle, Wind und Lachen, Rose, Blut und Erde, Knabe, Rauch, Wort, Kuß, Blitz, Atem, Stille: solche und tausend andere Worte der ursprünglichen Denker und Dichter sind Urworte. Sie sind tiefer und wahrer als die abgewetzten Wortmünzen des geistigen Alltagshandels, die man oft und gern ‚klare Begriffe' nennt, weil die Gewohnheit davon dispensiert, sich überhaupt etwas bei ihnen zu denken. In jedem Urwort ist ein Stück Wirklichkeit gemeint, in dem uns geheimnisvoll ein Tor aufgetan wird in die unergründliche Tiefe der wahren Wirklichkeit überhaupt. Der Übergang vom Einzelnen zum Unendlichen in der unendlichen Bewegung, die von den Denkern die Transzendenz des Geistes genannt wird, gehört schon zum Inhalt des Urwortes. Darum ist es mehr als ein bloßes Wort: Es ist das sanfte Tönen der unendlichen Bewegung des Geistes und der Liebe zu Gott, die anhebt von einem kleinen Ding dieser Erde, das scheinbar allein in diesem Worte genannt ist[31]."

Das ist es, was in der betenden Weise der AS erfaßt wird. In dem vom Wort oder vom Bild oder von der Geste umfaßten kleinen Ding der Erde ist auf einmal das Ganze vor uns — Gott, der sich in den Dingen verhüllt und enthüllt. Das Ganze wird erfaßt in der Bewegung der geistlichen Sinne auf das geschaute, gehörte, betastete Objekt hin. Das Ganze: darum kann Ignatius andeutend sagen: „Man rieche und koste mit dem Geruch und dem Geschmack die unendliche Süßigkeit und Lieblichkeit der Gottheit — und der Seele und der Tugenden und von allem" (Ex. nr. 124). Alles wird in seinem heimlichen Bezug von Gott her und auf Gott hin

[30] Es liegen dafür (seit 1928) auch zwei unveröffentlichte Untersuchungen von K. Rahner vor: 1. Die Anwendung der Sinne in den Geistlichen Übungen des hl. Ignatius von Loyola; 2. Zur Geschichte der Lehre von den fünf geistlichen Sinnen. — Vgl. dazu auch K. Rahner, Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène: Revue d'Ascétique et de Mystique 13 (1932), S. 113—145.

[31] K. Rahner, Priester und Dichter: Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1956, S. 353f.

wahrgenommen. Nur so können wir es deuten, was Ignatius in dem wahrhaft mystischen Aufschrei der sündigen Seele schreibt von „Himmel, Sonne, Mond, Sternen und Elementen, Früchten, Vögeln, Fischen und allem anderen Getier, wie sie mir dienen und wie die Erde sich nicht auftat, um mich zu verschlingen" (Ex. nr. 60). Dieses fast kosmische Gefühl der Allverbundenheit der sinnlich wahrnehmbaren Dinge der Schöpfung mit ihrem ‚Schöpfer und Herrn' (dem für Ignatius so kennzeichnenden Wort für Gott) gehört in das Wesen der ignatianischen Mystik. Der wortkarge Meister der Geistlichen Übungen will in seinen Worten von der AS letztlich einen betenden Menschen prägen, der gleich ihm diese sinnlich-jenseitige Feinfühligkeit erhält, die „Gott in allen Dingen und alle Dinge in Gott finden kann[32]". So, wie Ignatius selbst gewesen ist, da er beim Anblick eines kleinen Wurms oder beim Hören einer Orgelmelodie sich in die Liebe Gottes hingerissen fühlte. Wem diese AS einmal zum behend gewordenen Bestand seines inneren Lebens und Betens geworden ist, dem werden auf einmal alle Dinge neu und jungfräulich frisch. Wenn er dann spricht: Lamm Gottes; wenn er den Priester in festlichem Gewand mit einem goldenen Teller und einem weißen Stücklein Brot das Mysterium feiern sieht; wenn er zu den Sternen aufblickt, wenn ihn (wie Ignatius) das Blatt am Orangenbaum an die Dreifaltigkeit erinnert, wenn er einen Wurm sieht und mit einer wundersamen Unvermitteltheit an den denken muß, der einmal (in eben dieser gottmenschlichen Ungetrenntheit von Sinnbild und Geist) gesagt hat: „Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch"; wenn er die Worte betet: ‚daheim' und ‚draußen', Vater und Geisthauch, wenn er den fernen Duft des Gehofften verspürt: dann vollzieht sich in dieser höchsten Form der AS eben jene Transzendenz des Geistes vom Sinnlichen zum Gemeinten, die Erfassung des Göttlichen in „dem Ganzen", das Gott und die Menschenseele in eben den Sinnenbildern verbindet — oder genauer, in dem Logos, den man im Leibe betasten kann. Das, so meinen wir, hat Ignatius mit der höheren Form der AS andeuten wollen

3.

So ist denn, um an Ende einen Ausblick auf die seelentherapeutische Bedeutung der AS in ihren beiden Formen zu eröffnen, noch einmal zu betonen: beide Deutungen ergänzen sich, indem die erste Weise der AS den betenden Menschen vorbereitet, „von oben her" die Befähigung zur zweiten Weise zu erlangen. Die erste Form ist ein schlichtes Beten in Bildern, ein „Ziehen der fünf Sinne über den Gegenstand der bereits denkerisch durcharbeiteten Kontemplation", wie es Ignatius nannte. Sie formt einen gerade an dieser Gebetsweise gesundenden Menschen der

[32] J. Stierli, Das ignatianische Gebet ‚Gott suchen in allen Dingen': Ignatius von Loyola. Seine Gestalt und sein Vermächtnis, Würzburg 1956, S. 153–182.

geordneten Bildhaftigkeit, dessen Seele reich wird an der sinnenhaften Erfassung der Heilswahrheit. Diese AS ist dann am Ende

„ein stilles, ruhiges, gelassenes, gesammeltes Vorsichhaben der großen Bilder, in denen die Wirklichkeit Gottes des Menschgewordenen uns nahekommt und in die sichtbare Welt sich eingeprägt hat: der Menschensohn, das Zeichen des Kreuzes, die heilige Jungfrau, um nur ein paar der greifbarsten zu nennen. Da handelt es sich nicht um ein loses Spiel der Phantasie. Denn ist nicht auch diese von den untersten Tiefen des Menschen her konsekriert, seit das Ewige Wort Fleisch wurde? Mit ‚Bild' ist alles gemeint, was in den Bereich des Sinnlich-Seelischen gehört, nicht nur das dem Gesicht Zugeordnete, sondern auch Wort, Klang, Zeichen, Geste, kurz alles, in dem sich der Himmelsgeist verleiblichen, die unterste Tiefe unseres Wesens dadurch heiligen und den Erdgeist beschwören kann. Das richtige, ruhige und gesammelte Sichzeichnen mit dem Kreuz, die schlichte Gebetsgeste, die Worte des Gebetes, wenn sie von einfacher Größe und dichter Wirklichkeit voll sind: all das gehört zu jener Bildhaftigkeit, um die es hier geht[33]."

Das wäre die Weise auch des seelisch ‚geordnet', das heißt, ‚gesund' Werdens, das Ignatius mit der ersten Form von AS erreichen will. Und wer wollte leugnen, daß darin gerade für die Menschen unserer in Hirn und Herz auseinandergerissenen Zeit Heilung zu finden sei? So wird denn auch der Seelenarzt, der mit den unmittelbar aus den Geistlichen Übungen des Ignatius entnommenen Gedanken und Strebungen zunächst nicht arbeiten kann oder zu arbeiten gewillt ist, aus dieser ersten Form der klassischen AS Wesentliches lernen können. Denn seelische Heilung ist nur im ‚Nachsinnen' zu finden, im Kampf gegen die schizophrene Spaltung in Blut und Geist, in dem immer neuen Versuch, durch Besinnlichkeit (im tiefsten Sinn des Wortes als einer ‚Besinnlichkeit', einer Durchgeistigung des Sinnenhaften) Leib und Seele wieder in die Übereinstimmlichkeit zu bringen, aus der allein seelische und damit selbst leibliche Gesundung wachsen kann.

Über die therapeutische Funktion der zweiten Weise der AS zu sprechen, ist darum unmöglich, weil — wie wir zu zeigen versuchten — dieses Beten nicht ‚gelernt' und darum auch nicht gelehrt werden kann. Es vollzieht sich auf einer seelischen Höhe, die Ignatius kühn voraussetzt bei den Wenigen, die er dieser „sublimen und hohen Dinge" für fähig hält. Und doch können wir aus dieser Lehre eine wertvolle Erkenntnis für das tiefste Wesen einer echten Seelentherapie ableiten. Ignatius spricht oft von der „Ordnung des Lebens", die man am feinsten in der hohen Weise der AS erfassen und verkosten kann, also von dem Fühlen für das, was Gott von mir in meinem Leben haben will[34]. Das ist aber ein Loskommen von dem, was nur ich selbst bin, ein seelisch läuterndes Überfordertwerden von der großen und süßen Gewalt, die da ist Gott. „Gott seinen Schöpfer und Herrn zu finden in Frieden" (Ex. nr. 150) in der alle Seelenkräfte ergreifenden Überwindung der „desorien-

[33] K. Rahner, Geistliches Abendgespräch über den Schlaf, das Gebet und andere Dinge: Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1956, S. 277 f.

[34] Die in fast allen Briefen des Ignatius feststehende Schlußformel lautet: „Gott gebe uns die Gnade, daß wir seinen Willen in uns stets erfühlen und vollkommen erfüllen (sentir y complir)".

tierten Affektionen der Seele" (Ex. nr. 1): das sind die Geistlichen Übungen. Die höhere Form der AS zeigt uns das sozusagen im Idealfall. Hier bildet sich betend der Mensch einer himmlisch-irdischen Sinnenfreudigkeit, der darum so diesseitig bleiben kann, weil er etwas vom „Duft der Hoffnung" (um mit Polanco zu sprechen) erfahren hat. Nur der Mensch ist irdisch gesund, der jenseitig heil ist. Erde und Erdengestalt ist für den Menschen nur tragbar, wenn er sich festgegründet hat im seelischen Kontakt zum Himmlischen. Das erfahren alle Seelenärzte, die es mit ihrer fast göttlichen Kunst ernst nehmen. Diese Heilung gelingt in dem Ausmaß, als es gelingt, den kranken Seelen wieder etwas zu geben von dem innerlichen Begreifenkönnen der einfachen Dinge. Denen das Wort ‚daheim' oder das Wort ‚Vater' in den Tiefen wieder aufgegangen ist, die die Schönheit von Sonne und Mond, die Blume und den Klang wieder lieben lernen, und die Lyrik der Osternacht und die Geburt und das Auferstehen, das Schlafen und das Wachsein, das Lamm Gottes und den Löwen aus Juda und das Würmlein, die Farben und den Weinstock und die Ähren in Gott sehen, Brot und Wein so ehrfürchtig verehren wie Hölderlin und wie der katholische Priester. Und dies alles zuletzt im innerlichen Verständnis für die große heilsgeschichtliche Parabel, die uns aufgegeben ist im Erdenleben des Wortes selbst. Aus solcher Gestaltung der Menschenseele, die ihrer Leiblichkeit wieder lauter zugeordnet ist, könnte sich Gesundung entbinden. Die Menschen müssen es von neuem lernen, das tägliche Brot ihrer noch unverklärten Irdischkeit zu essen als das *φάρμακον ἀθανασίας*, als das Heilmittel der Unsterblichkeit, wie es der urchristliche Ignatius sagte. Nur daran können sie gesunden.

Und das, so meine ich, können wir aus dieser Entfaltung der ‚Anwendung der Sinne' bei Ignatius von Loyola mitnehmen in die tiefere Durchdenkung dessen, was dem Arzt und dem Seelsorger aufgegeben ist als die Last der Sorge um die Heilung und um die Heiligung der Seelen.

LEPVSCVLVS DOMINI

Zum altchristlichen Hasensymbol

Von Dr. Johannes Bapt. Bauer, Graz

Die Deutung des Hasen, der sich auf altchristlichen Tonlampen, auf Gräbern und Mosaiken und sogar auf Gebrauchsgegenständen findet, ist, soviel ich sehe, bis heute nicht gelungen. Noch 1930 bekennt sich H. Leclercq[1] zur Feststellung J. B. de Rossis: „Die Bedeutung (des Hasensymbols) ist bislang reichlich unsicher und unbestimmt"[2]. R. Forrer schreibt kurz und bündig: „Häufig werden Hasendarstellungen erst auf römischen und frühchristlichen Denkmälern. Insbesonders erscheinen sie auf Terra-Sigillata-Gefäßen in Barbotineauftrag, sowie auf Grabdenkmälern und auf den Streifenclaven von Tuniken der Kaiserzeit. Ferner kehren sie häufig als christliches Symbol des reuigen, zu Gott zurückkehrenden Sünders wieder auf christlichen Lampen, Gewändern, Grabsteinen und Fibeln[3]." Daß Forrer mit dieser Feststellung nicht weit am Ziel vorbeischießt, werden wir später sehen. Von einer unerhörten Sorglosigkeit dagegen zeugt der Artikel von Münz[4]: Wegen seiner Schnelligkeit und Furchtsamkeit sei der Hase in der altchristlichen Symbolik (1.) Sinnbild der schnellen Vergänglichkeit des menschlichen Lebens laut Kor 9, 24 („Alle laufen wohl, aber nur einer erhält den Preis!") und zugleich Illustration zu den Worten Tertullians (Ad nat. II, c. 3): „Auf uns, als wären wir Hasen, ist die Jagd abgesehen; wir werden von ferne eingekreist und in der Nähe wüten unsere Feinde gegen uns nach ihrer Gewohnheit"[5]. Auf einer Grabschrift aus dem Coemeterium praetextati (Urbansgruft) findet sich ein Hase, der einer Taube mit grünendem Ölzweig im Schnabel entgegenläuft. Da die Taube mit dem Ölzweig nach Tertullian (Adv. Valent. c. 2) Herold des Friedens sei, so ergebe sich als Inhalt der Darstellung: Der Verstorbene ist (in der Bahn des Lebens oder des Leidens) so gelaufen, daß er jetzt des Friedens Gottes (im Himmel) genießt. Dasselbe würde ausgedrückt, wenn der Hase an einer Traube nascht[6]. Der Hase sei wegen seiner Furchtsamkeit (2.) Illustration zu den Worten des Herrn (!): „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern". Diese Bedeutung habe er auf einem Gemälde in der alten Taufkapelle zu Pesaro (Paciaudi, De christ. balneis 153). Eines der Basreliefs zeigt, mit den Köpfen einander zugekehrt, einen Hasen und einen Widder (Sinnbilder der Furcht und des Widerstandes). Dem Neugetauften sollte durch dieses Bild gesagt werden,

---

[1] DACL 9 (1930) 1008 (—1012).

[2] Bull. di arch. crist. 1867, 32 (zit. von Leclercq a. a. O.).

[3] Reallexikon der prähist., klass. u. frühchristl. Altertümer, Berlin-Stuttgart 1907, 337.

[4] Bei F. X. Kraus, Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer I (Freiburg Br. 1882), 651f.

[5] Das Zitat wird ebenso falsch übernommen von O. Doering, Christliche Symbole, Freiburg 1933, 68. Es steht Scorp. 1, 11 (CSEL 20, 146, 14f = CC 2, 1071, 14f = PL 2, 147): *Nos ipsi ut lepores, destinata venatio, de longinquo obsidemur, et haeretici ex more grassantur* (CC gibt wohl irrtümlich *obsedimur*). — Die Hasenjagd war übrigens sehr beliebt und wurde oft dargestellt (auf Gemmen), vgl. Gossen, RE VII/2, 2481—2483.

[6] Tertullian spricht zu dem Herrenwort Mt 10, 16: „Seid klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben" und schließt: *In summa: columba demonstrare Christum solita est, serpens vero temptare; illa est a primordio divinae pacis praeco, ille a primordio divinae imaginis praedo.* Valent. 1, 2, 4 (CSEL 47, 179, 6ff = CC 2, 754, 6ff). Für Tertullian bedeutet die Taube also stets Christus als den wahren Friedensbringer und zwar, weil sie seinerzeit für Noe diese Funktion hatte. Ebenso bedeutet ja auch die Traube Christus.

daß er bei manchen Versuchungen fliehen, bei anderen widerstehen müsse[7]. Weil der Hase mit offenen Augen schlafe, sei er (3.) Sinnbild der Wachsamkeit. Diese Bedeutung habe er stets auf den Tonlampen und Fibeln. Soweit die Ausführungen Münz', die daran leiden, daß nirgends sichere Texte zu ihren Gunsten zeugen. Solange solche nicht angeführt werden können, muß die ganze Frage offen bleiben[8].

Wir suchen im folgenden festen Boden zu gewinnen, indem wir die alten Väter und Kirchenschriftsteller befragen. Sie werden uns die christliche Deutung der Symbole geben, die sie vielleicht selbst schon mit der oder jener Bedeutung vorgefunden haben. Vielleicht raten wir gar nicht daneben, wenn wir meinen, sie hätten den gleichen Weg eingeschlagen wie wir, nämlich das betreffende Wort in der Bibelkonkordanz aufgesucht und dann sich um dessen tiefere Erklärung und Anwendung umgesehen. Man hat vor allem an zwei Schriftstellen angeknüpft: Ps 103 (104), 18 *(montes excelsi cervis)*, *petra refugium herinaciis* (v. l. *leporibus* oder *ericiis* oder *ericiis et leporibus*) und Prov 30, 26: *lepusculus, plebs invalida, qui collocat in petra cubile suum.* Beidemale handelt es sich um den *šafan*, den Klippdachs *(hyrax syriacus)*, doch die Übersetzungen verstehen darunter den Hasen, das Kaninchen, wozu schon Hieronymus anmerkt: *petra refugium erinaciis, pro quo in Hebraeo positum est sphannim et omnes τοὺς χοιρογρύλλιους voce simili transtulerunt exceptis Septuaginta, qui lepores interpretati sunt.* (Das gilt für Codex A.) *Sciendum autem animal esse non maius ericio, habens similitudinem muris et ursi, unde et in Palaestina δρυόμυς dicitur, et magna est in istis regionibus huius generis abundantia semperque in cavernis petrarum et terrae foveis habitare consuerunt*[9]. Aber dann zitiert er selbst wieder: *petra refugium leporibus, pro quo multi erinacios legunt, animal parvum et fugax et (peccatorum) sentibus praegravatum*[10]. Nun zu den Texten.

Origenes weist gegen Kelsos IV 87 dessen Behauptung, die Tiere seien weiser als die Menschen, zurück und meint: wollte er sich auf eine längere Diskussion mit Kelsos einlassen, dann würde er Prov 30, 24—28 zugrundelegen: „Ich bediene mich aber", stellt Origenes fest[11], „dieser Worte nicht so, als ob sie an sich klar und deutlich wären, sondern untersuche, wie es schon der Titel des Buches ‚Sprichwörter' erfordert, welchen verborgenen Sinn sie enthalten. Es pflegen nämlich die Verfasser dieser Bücher die Schriften, die außer dem buchstäblichen Sinn noch einen anderen geheimen in sich bergen, in verschiedene Klassen einzu-

[7] Statt dieser phantasievollen Interpretation wird man eher auch hier in dem Widder den Erlöser versinnbildet sehen. Gerade Tertullian stellt Christus Isaak gegenüber: Während dieser vom Holz gerettet wurde, indem ein Widder, der mit den Hörnern in Dornen hing, stellvertretend geopfert wurde, hing Christus in den Hörnern des Kreuzes mit einer Dornenkrone ums Haupt, *hunc enim oportebat pro omnibus gentibus fieri sacrificium, qui tamquam ovis ad victimam ductus est* ... Adv. Jud. 13, 21 (CSEL 70, 320 = CC 2, 1388f). — Vgl. H. Leclercq, DACL 2, 650—658. — Die unmißverständliche Deutung steht bei Ambrosius, De Abraham I, 8, 77—79 (CSEL 32/1, 552f) und Ephräm, Expos. Evang. Concord. vers. Arm. 16, 27 und 18, 1 (CSCO 145, Scr. Arm. 2, S. 172 bzw. 182; Übers. L. Leloir).

[8] Leclercq stellt a. a. O. 1008 fest: „il est probable que la caractéristique du lièvre, qui est la rapidité de sa course, a été choisie pour exprimer la brièveté de la vie humaine; on n'a pas pu jusqu'ici citer un texte certain qui autorise cette interprétation", und bekennt a. a. O. 1009 freimütig: „Tout donne lieu d'espérer que cette controverse ne sera jamais vidée; pour notre part, nous nous reprocherions d'y contribuer en écrivant une seule ligne sur ce grave sujet."

[9] Epist. 106, 65, 6 (CSEL 55, 281f).

[10] Epist. 130, 8, 2 (CSEL 56, 187, 6—8). Desgleichen in Is 1, 2 und 7, 23 (PL 24, 50 C bzw. 286 B).

[11] Übers. nach BKV² 52, 412; vgl. GCS 2, 358f.

teilen; zu einer derselben gehören die ‚Sprichwörter'. Deshalb steht auch in unseren Evangelien geschrieben, daß unser Heiland gesagt hat: ‚Dies habe ich in Sprichwörtern zu euch geredet. Es kommt die Stunde, da ich nicht mehr in Sprichwörtern zu euch reden werde' (Jo 16, 25). Es sind also nicht diese sichtbaren Ameisen weiser auch als die Weisen', sondern diejenigen, die mit der spruchartigen Bezeichnung des Ausdrucks gemeint sind. Das gleiche gilt auch von den übrigen Tieren". Aus diesen Worten wird klar, mit welchem Ernst man damals an solchen geistigen Bedeutungen festhielt. Wen Origenes unter den Kaninchen versinnbildet sieht, sagt er zu Ps 103, 18: *'Ο χοιρογρυλλίου ἔχων κατάστασιν, προσφυγέτω τῇ πνευματικῇ πέτρᾳ τῇ ἀκολουθούσῃ ἐν τῇ ἐρήμῳ, καὶ ποτιζούσῃ τὸν 'Ισραήλ*[12]. Die gleiche Auffassung bietet Hippolyt von Rom, in Prov: *τίνες οἱ χοιρογρύλλιοι, ἀλλ'ἢ ἡμεῖς, οἱ ἐοίκαμέν ποτε χοίροις, ἐν πάσῃ ῥυπαρίᾳ τοῦ κόσμου ἀναστρεφόμενοι · νυνὶ δὲ πιστεύσαντες Χριστῷ ἐποικοδομοῦμεν τοὺς ἑαυτῶν οἴκους ἐπὶ τὴν ἁγίαν σάρκα Χριστοῦ ὡς ἐπὶ πέτραν*[13]. Ganz ähnlich lautet der Text, den Anastasius Sinaita referiert, und man wird ihn nicht anzweifeln dürfen, wenn man den eben angeführten als echt gelten läßt: *τὰ ἔθνη ἐπὶ τῇ πνευματικῇ πέτρᾳ Χριστῷ ᾠκοδόμηνται, ἥτις ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας*[14].

In dem in seiner Echtheit umstrittenen Isaiaskommentar des Basilius[15] steht zu Is 2, 10: „Jetzt flüchtet in die Felsen und versteckt euch in der Erde vor dem Angesicht der Furcht des Herrn und vor der Herrlichkeit seiner Macht, wenn er aufsteht, um die Erde zu vernichten", folgende Erklärung, die wir kurz übersetzen: „Könnte nicht jemand der Schrift vorwerfen, sie gäbe einigen den Rat, vor dem Angesicht der Furcht des Herrn die Flucht zu ergreifen, sich in Felshöhlen zu verstecken? Wo könnte ich hingehen vor deinem Geist, wohin flüchten vor deinem Antlitz (Ps 138, 7f; Am 9, 2f) ... Wie kann sie (die Schrift) also den Rat geben, sich hinter Felsen vor dem Angesicht der Furcht des Herrn zu schützen? Vielleicht will sie damit die einzig mögliche Rettung der vorher erwähnten Bösen nennen, daß sie sich nämlich in den Schutz des Felsen begeben, d. h. in die Feste des Glaubens an Christus (auch Moses Ex 33, 22: *in foramine petrae*): Geht und versteckt euch in der Erde, d. h. begrabt euch! Wozu? Damit ihr, mit ihm begraben durch die Taufe (Röm 6, 4) und mit ihm gestorben, in der Neuheit des Lebens wandelt, tot für die Sünde! Stell zusammen, was die Schrift über den Felsen sagt, damit unsere Stelle klarer werde: Ps 60, 3: ‚Du hast mich auf den Felsen hinaufgestellt', und vom Felsen trank das Volk (Num 20, 11) ... Ps 103, 18: ‚Der Fels ist Zuflucht den Hasen' *(λαγωοῖς)* ... Wenn ihr also in den Felsen geht, könnt ihr der Furcht des Herrn entgehen, wenn er aufsteht, die Erde zu vernichten, das Irdische und den irdischen Menschen verschwinden zu lassen, um dem Geistmenschen das uneingeschränkte Leben zu gewähren". Nach Didymus sind die *χοιρογρύλλιοι · εἶδος ἰχθύος, ἤτοι οἱ λαγωοὶ οἱ καλούμενοι οἶστροι, τὰ πρώην ἀσθενῆ ἔθνη, καταφυγόντα πρὸς Χριστόν*; dann folgt die Paränese: „Und auch du, obwohl du ein schwaches Wesen bist, nimm Zuflucht zum Fels des wahren Glaubens und richte dein Leben auf ihn aus. Auf Taten gestützt kommt man ins Reich, verzweifle also wegen deines schwachen Glaubens nicht am Himmelreich, sondern befolge im Vertrauen auf dessen Verheißung die Gebote, deren Erfüllung die Verheißung eintreffen läßt"[16]!

[12] PG 12, 1561C = Lommatzsch 13, 43.
[13] GCS 1/2, 167, 8—11 = PG 10, 625A; frg. 28 aus Vatic. 1802.
[14] GCS 1/2, 177f = PG 10, 624C.
[15] Vgl. B. Altaner, Patrologie [4]1955, 251 und 252 (Lit.). Unser Text PG 30, 257.
[16] PG 39, 1644A. Die Deutung auf den Fisch ist wohl gelehrte Spielerei, die kaum sonstwo in die Exegese von Prov. 30, 26 eingedrungen ist. — Evagrius, Capitula XXXIII (PG 40, 1265D): „*Choerogrillii* sind die unreinen Heiden, die die Gebote unseres Heilands Christus auf sich genommen haben," verkürzt die

Hesychius erklärt Ps 103, 18 mit Bezug auf Lev 11, 4—8 (Unreinheit und Speisenverbot u. a. auch für Hasen und Klippdachs) und unsere Proverbienstelle so: „Deshalb also meint David die Heiden (mit den Hasen!), denn diese haben die Kirche als den geistigen Felsen zur Zuflucht, kommen durch die Kirche zu Kraft und werden durch sie gereinigt. Die Hirsche aber, weil sie reine Tiere sind, bedeuten nichts anderes als die Seelen der Gerechten, die das Gesetz bewahren[17]." Eine ähnliche Auslegung wie bei Didymus finden wir schließlich auch noch bei Prokop von Gaza: Man soll sich nicht auf die Schwäche des Fleisches ausreden, sondern seine Zuflucht nehmen zum geistigen Felsen, der Christus ist[18].

Betrachtet man die vorgelegten Texte, dann mag es scheinen, daß man frühzeitig, vor allem für die Katechese vor den Katechumenen, eine Deutung überkommener Symbole suchte, diese in christlichem Sinn auswertete und weiterentwickelte[18a].

Wie man sich das etwa denken kann, soll an einem interessanten Beispiel verdeutlicht werden. Auf zwei bei Leclercq[19] abgebildeten Mosaikfragmenten aus dem Baptisterium von Valence finden sich folgende analoge Darstellungen, einmal ein Hirsch *(cervus)* zwischen einem Leoparden und einem Löwen, „entsprechend der geistvollen und komplizierten Symbolik dieser Komposition: die Feinde, die dem Katechumenen zusetzen und sich alle erdenkliche Mühe geben, ihn von seinem Weg abzubringen". Im Eck des anderen Fragments sieht man einen von zwei Raben angegriffenen Hasen in dem Augenblick, wo er von einem Adler gepackt und entführt wird. Daß der Adler dem Hasen am grimmigsten nachstellt, ist eine in der Antike wiederholt genannte Tatsache[20]. Die Verbindung mit den Raben legt aber doch nahe, daß hier an Prov 30, 17 gedacht ist, der Hase dazu aber im Sinn von Prov 30, 26 genommen wird. Prov 30, 17 lautet: *oculum qui subsannat patrem, et qui despicit partum matris suae, effodiant eum corvi de torrentibus, et comedant eum filii aquilae.* Stellen wir daneben die Exegese des Origenes[21]: „Diese Raben nähren mystisch die Gerechten (3 Reg 17, 6), strafen aber die Ungerechten, indem sie die Augen der Ungerechtigkeit aushacken, weil sie den Vater aller (Dinge) und Gott verlacht haben und die Urweisheit, die sie geschaffen, verachtet haben. Das Auge des Vaters ist das uns von ihm in Gerechtigkeit gegebene Gesetz. Raben nannte er die, die die Augen des Gottlosen aushacken, aber Adler nannte er die, die ihn ganz verschlingen, weil er den einen die teilweise, den anderen die vollständige Reinigung überantwortet hat: Denn Gott will, daß auch die Gottlosen gerettet werden." Jedenfalls ist die genannte Dar-

---

Exegese des Didymus, wodurch bestätigt wird, was H. U. v. Balthasar, ZkTh 63 (1939) 104—106, für den Psalmenkommentar des Evagrius im Vergleich zu dem des Didymus zu zeigen versucht hat.

[17] PG 93, 1288. Zur Echtheitsfrage vgl. Altaner a. a. O., 291 und R. Devreesse, DBS I, 1135. Übrigens deckt sich die Erklärung wörtlich mit den Spuria des Chrysostomus in Ps 103 (c. 4) PG 55, 650.

[18] PG 87, 1532BC. (in Prov 30, 28).

[18a] Klemens von Alexandrien lehnt anstößige Bilder ab, billigt aber die Übernahme von Taube, Fisch, Schiff, Anker, Leier (also Symbole, denen offenbar eine christliche Deutung zu geben war): Paed. III, 11, 59, 2 (GCS 12, 270, 7—16: BKV² 8, 188). Vgl. dazu G. Stuhlfauth, Neuschöpfung christlicher Sinnbilder: Festschrift E. Fehrle, Karlsruhe 1940, 230—246, und zuletzt Hanna Jursch. Die altchristlichen Symbole: Wissenschaftl. Zeitschr. d. F. Schiller-Univ. Jena 6 (1956/57) 397—424. — Einen methodisch sicher richtigen Weg, nämlich die Ikonographie der Katakomben von der Taufkatechese her zu verstehen, begeht A.-G. Martimort, L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique. Riv. di Arch. Crist. 25 (1949) 105—114.

[19] DACL 2, 3305 (Abb. 2376).

[20] Vgl. Gossen, RE VII/2, 2483.

[21] In Prov 30 (PG 17, 232CD); vgl. dazu R. Devreesse, DBS I, 1161f.

stellung von dem Proverbientext inspiriert und wird in dieser oder ähnlicher Art erklärt worden sein.

Eines jedenfalls dürften die bisher angezogenen griechischen Texte klar gemacht haben: der Hase wurde ursprünglich auf den Heiden, auf den Katechumenen gedeutet, der zu Christus kommt. Daß diese Deutung die richtige ist, geht mit auch daraus hervor, daß sich die Darstellungen vielfach in Baptisterien finden, z. B. auch auf dem aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts stammenden Mosaik des Katechumeneums von Aquileia und auf der Taufschale von Achmim[22]; gerade diese weist ja eine sprechende Symbolik auf, besonders, da die Reihenfolge markiert ist: Hase—Traube—Fisch—Lotos. Hält man sich weiter vor Augen, daß der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele in der alten Kirche eine verschwindende Stellung gegenüber der durch Christus und die Gemeinschaft mit ihm verheißenen Auferweckung von den Toten eingenommen hatte[23], dann wird auch die Bedeutung der Taufe für den Verstorbenen klar: Der Hase, der sein Haus auf den Felsen gebaut hat, der Ungläubige, der durch die Taufe seine Existenz auf Christus gegründet hat, er allein hat Hoffnung auf ein neues Leben. Bezeichnenderweise zitiert (s. o.) Basilius Röm 6,4 in diesem Zusammenhang. Der Hase auf den Grabmälern, besonders, wenn er einem Christussymbol zugewendet ist, spricht deshalb eine deutliche Sprache.

Wenden wir uns den lateinischen Zeugen zu[24]. Hieronymus bewegt sich in seinem Isaiaskommentar genau in den Gedanken des Isaiaskommentars von Basilius (s. o.); wir übergehen ihn[25]. In Ev. Matth. I, 7 schreibt er zu 7, 26: *‚Fundata enim erat supra petram. Et omnis qui audit verba mea haec, et non facit ea, similis erit viro stulto.' Super hanc petram Dominus fundavit Ecclesiam* (Mt 16, 18): *ab hac petra apostolus Petrus sortitus est nomen. Super huiuscemodi petram non inveniuntur serpentis vestigia* (Prov 30, 19). *De hac et propheta loquitur confidenter: ‚Statuit super petram pedes meos'* (Ps 39, 3). *Et in alio loco: ‚Petra refugium leporibus', sive ‚herinaciis'* (Ps 103, 18). *Timidum enim animal in petrae cavernas se recipit; et cutis aspera et tota armata jaculis, tali se protectione tutatur. Unde et Moysi dicitur eo tempore quo de Aegypto fugerat, et lepusculus Domini erat: ‚Sta in foramine petrae, et posteriora mea videbis'* (Ex 33, 22f)[26]. Augustinus deutet den Hasen auf den Sünder, der reuig beichtet: *Venit unus supplex peccator, coopertus spinis tamquam hericius, et nimis timidus tamquam lepus. Sed petra est refugium hericiis et leporibus. Venit ergo ad petram, invenit refugium, accipit auxilium*[27]. — *Ad hoc enim confitebor infirmitatem meam, ut sim timidus tamquam lepus, quia spinis plenus tamquam ericius ... Petra est refugium ericiis et leporibus: Petra autem erat Christus* (1 Kor 10, 4)[28]. — *Quid de lepore? quid de ericio? Lepus minutum animal et infirmum, ericius etiam spinosum: illud animal timidum, illud animal spinis coopertum. Spinae quid significant, nisi peccatores? Qui peccat quotidie, etiamsi non magna peccata, minutissimis spinis coopertus est. In eo quod timet lepus est; in eo quod minutissimis peccatis operitur, ericius est: et non potest tenere excelsa illa et perfecta praecepta. Illi enim ‚montes altissimi cervis'. Quid ergo? isti pereunt? Non. Sic enim montes altissimi cervis, ut et his videas quid*

[22] Abb. bei Forrer, a. a. O. 811, Tafel 239 und DACL 9, 1009.

[23] Vgl. O. Cullmann, Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts? Neuchâtel 1956; J. Daniélou, Das Mysterium des Todes, Frankfurt 1955, 127 bis 148; J. A. Fischer, Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche I, München 1954, 145—225.

[24] Mit besonderem Dank vermerke ich hier, daß mir P. Johannes Schildenberger, Beuron, die Vetus-Latina-Belege aus dem Denk-Archiv zu unseren beiden Textstellen mitgeteilt hat.

[25] PL 24, 50C.

[26] PL 26, 50A (ed. 1845).

[27] Sermo 99, 6 (PL 38, 598).

[28] Enarr. in Ps 70, 3 (PL 36, 879).

sequatur: ‚Petra refugium ericiis et leporibus'. Quia factus est Dominus refugium pauperi (Ps 9, 10). *Ponas petram illam in terra, refugium est ericiis et leporibus: ponas illam in mari, domus est fulicae. Ubique utilis petra. Et in montibus ipsa utilis: montes sine petrae fundamento ruerent in profundum. Nonne iamdudum de montibus dicebatur: ‚illic volatilia caeli habitant, de medio petrarum dabant voces suas?' Ubique ergo petra refugium nostrum: sive in montibus excelsa sit, sive in mari tundatur fluctibus, non frangatur, sive in terra solidetur; ad illam cervi, ad illam fulica, ad illam lepus et ericius. Tundant pectora lepores, et ericii confiteantur peccata sua: licet cooperti sint minutis quidem quotidianisque peccatis: non eis tamen deest petra, quae illos docuit dicere: ‚Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris'* (Mt 6, 12).

Petra refugium ericiis et leporibus![29]. Diese Deutung Augustins übernimmt Cassiodor[30]. Eucherius bemerkt nur schlicht: *Lepus timens Deum*[31]. Ähnlich sind für Primasius[32] die Tiere, die sich zu den Bergen und Felsen flüchten, nur die *parvuli*, die in der Not der Verfolgung Rat und Hilfe bei den *praecelsi* in *Ecclesia* suchen, in deren jedem der Fels Christus wohnt. Cassian[33] findet im *erinaceus* Ps 103, 18 den schlichten Frommen versinnbildet, der sich schutzsuchend hinter dem evangelischen Fels birgt, durch das Denken an die Passion des Herrn. Von diesem Menschen spricht Prov 30, 26; *et revera quid invalidius Christiano, quid infirmius monacho, cui non solum nulla iniuriarum vindicta subpeditat, sed ne levis quidem tacitaque commotio saltim intrinsecus pullulare conceditur?* Aber er kann sich zurückziehen auf die *montes*, die Sakramente, das Psalmengebet.

Paulinus von Nola und Arnobius der Jüngere stellen die Feindschaft der *erinacii* und *lepores* gegen die Hunde heraus. So schreibt Paulinus: *Ex hac autem celsitudine montium informati ad humilitatem cordis et salubribus disciplinis velut spinis nostra undique membra muniti, efficiemur ut erinacei, qui parva corpuscula aspero tegmine armati naturalibus iaculis adversum hostiles aut canum morsus aut manus hominum muniuntur. Humilitatis autem timore divino et gratia ipsius humilitatis armatis petra refugium est, id est Christus, cuius verba nobis contra diabolum vel sepimenta vel spicula sunt. His enim et aures nostras sepimus adversum linguam nequam et in corde nostro vitia adversa configimus. Ita per observantiam spiritalem et directam fidem et erinacei pariter erimus et cervi, si secundum has minores bestiolas angustati et humiles abscondamur in Christo, ut in refugii petra, et verbo ac spiritu veritatis muniti et diabolo et mundi huius inlecebris asperi resistamus*[34]. Arnobius: *et lepores canes fugiunt et erinacii. Qui ergo fugiunt hos canes, de quibus clamat Paulus: ‚Videte canes, videte malos operarios'* (Phil 3, 2), *inveniunt sibi petram in refugium*[35].

Beschließen wir unseren Gang durch die lateinische Exegese mit Beda Venerabilis: *Lepusculus, plebs invalida ... Et hic plebem Ecclesiae designat, quae invalida dicitur vel quia, ut supra diximus, suas iniurias ulcisci ipsa non quaerit; vel quia in suis viribus nihil fidere, sed in auxilio Redemptoris sui salutem sperare didicit. Et hoc est illam cubile in petra collocare, eius praesidio adversus vitae incursus Domino dicere cum Psalmista: Esto mihi in lapidem fortissimum et domum munitam, ut salves me quia petra mea et munitio mea tu es* (Ps 70, 3)[36].

[29] Enarr. in Ps 103, 18 (PL 37, 1372f). Dasselbe kurz bei Prosper von Aquitanien, PL 51, 293f.
[30] In Ps 103, 18 (PL 70, 735 BC).
[31] Formulae 4 (CSEL 31/1, 26, 15).
[32] In Apoc. 2, 6 (PL 68, 840 CD).
[33] Conl. 10, 11, 3f (CSEL 13, 303f).
[34] Epist. 9, 4 (CSEL 29, 55, 25—56, 13).
[35] In Ps (PL 53, 476 D).
[36] Super Par. Sal. 3, 30 (PL 91, 1026 B).

Überblicken wir nun die zur Darstellung gebrachten Belege, dann kann man vielleicht trotz der im Ganzen doch etwas dünnen Bezeugung für wahrscheinlich halten, daß sowohl überkommene Hasendarstellungen als auch von Christen angefertigte, zunächst gemäß Prov 30, 26 und Ps 103, 18b, auf den Heiden, vor allem auf den Katechumenen bezogen wurden. Natürlich werden dabei die Eigenschaften des Hasen (wie auch der anderen Tiere, die so als Symbole verwertet wurden) irgendwie auf den Katechumenen angewendet worden sein, wie wir das ja mitunter in unseren Texten gefunden haben. Galt der Hase als das *animal salacissimum*, so ist er das Bild des noch nicht zum Glauben gekommenen, in seinen Leidenschaften und Sünden verstrickten Heiden. Dieser wendet sich aber mit seinen ganzen Wesen zu Christus, gründet sein Haus auf den Felsen, indem er zum Glauben kommt. Daß er dabei von Heiden und Häretikern angefeindet wird, wie der Hase bei der Treibjagd (wie das Tertullian feststellt, s. o.), ist nur ein Zug, der dem Gesamtbild untergeordnet bleibt. Verständlich ist weiter, wenn das Bild später verschoben wird, man könnte sagen im Sinne der *secunda conversio*, so daß unter dem Hasen der Sünder, der schwache Christ überhaupt verstanden wird. Daß weiters die Eigenschaften wie Furchtsamkeit, Wachsamkeit, Schnelligkeit in der Katechese entsprechende Anwendung gefunden haben werden, dürfen wir füglich annehmen. Bei allem aber müssen wir uns ja vor Augen halten, daß wir nur den geringsten Teil dessen besitzen, was damals, vor allem in den ältesten Zeiten, gepredigt worden ist. Das gilt sicher in großem Ausmaß von der Symboldeutung. Wir müßten heute, um ein einigermaßen zuverlässiges Bild zu gewinnen, von den jeweils einschlägigen Bibelstellen ausgehen und dann die älteste Väterexegese dazu abhören. Ergiebig wären dabei besonders die alten Katenen, man denke gerade an die Proverbienkatenen! Dabei wäre auch die Zuordnung bestimmter Symbole, besonders der Tiere, zueinander in dem biblischen Zusammenhang aufzusuchen. Findet man auf solchem Weg einen Hinweis auf die Komposition einer Darstellung, dann ist auch ein etwas sicherer Boden für die Interpretation gegeben, wie wir das oben im Fall des Mosaiks aus Valence zu zeigen versuchten.

Zudem braucht es eine systematisch geordnete Zusammenstellung der Monumente von seiten der Archäologen[37], denn dort ist, weil das Material viel reichlicher vorliegt, auch leicht Verbreitung und Häufigkeit der Symbole und Symbolkompositionen festzustellen, während wir in den Texten nicht so leicht Singuläres als solches erkennen können, da es sich nur zu oft um nur einen Beleg von vielen handeln kann, der auf uns gekommen ist.

Zum Schluß wollen wir noch zwei Sonderfälle von Hasensymbolen behandeln: den weißen Hasen auf dem Mosaikfußboden des Privatoratoriums in Aquileja aus dem 3. Jahrhundert und die drei Hasen als Dreifaltigkeitssymbol. Zu dem weißen Hasen kann man geradezu Ambrosius predigen hören. Um die Verwandlung bei der Auferstehung zu erklären, führt er drei Beispiele an, die sich verpuppende Seidenraupe, das Chamäleon[38], das durch Farbwechsel verschiedene Erscheinungsformen vortäuscht, und den Hasen: *Lepores certe, quod de proximo facile cognovimus, hieme albescere, aestate in suum post colorem redire non dubium*

[37] Leclercq gibt, wie er sagt, in seinem Artikel „Lièvre", a. a. O. nur einige Beispiele aus zahlreichen. Nützlicher sind schon Zusammenstellungen wie etwa bei H. Gerstinger-H. E. Killy zur „Buchmalerei", RAC II, 758—770, Hase 762, Nr. 47.

[38] A. Hermann, H. Gossen, E. Stemplinger führen zu „Chamaeleon", RAC II, 1030f, diesen Beleg unter etlichen anderen auf. Entgangen ist ihnen, und das soll hier kurz nachgetragen werden, daß Jakob von Edessa darin den Typus der Verstellungskunst des Teufels erblickt, weil es jede Farbe annehmen kann, außer der weißen, die ja Reinheit bedeutet, und so jede Art und Weise annehmen kann, außer der des Guten; Hexaemeron 6, 270 (CSCO 97, Scr. Syr. 48, übers. v. A. Vaschalde, 1932, 230, 13—17).

est. Haec ideo libavi, ut ad commutationis fidem, quae in resurrectione futura est, etiam ista exempla nos provocent, sed ita ut commutationem illam dicamus, quam apostolus evidenter expressit dicens: ‚omnes quidem resurgemus, non omnes autem inmutabimur', et infra ait: ‚et mortui resurgent incorrupti et nos inmutabimur. oportet enim corruptibile hoc induere incorruptelam et mortale hoc induere inmortalitatem' (1 Kor 15, 51f)[39]. Irgendwelche engere Gedankenverbindungen zwischen der angeführten Darstellung und den Worten des Mailänder Bischofs bestehen hier zweifelsohne, vielleicht haben wir hier sogar den ersten christlichen Osterhasen vor uns[40]!

Die drei Hasen im Domkreuzgang von Paderborn[41], im Dom zu Münster, im Kloster Muotatal in der Schweiz, auf der Glocke des Klosters Haina sollen nach A. Bode[42] nicht Dreifaltigkeitssymbol, sondern Blitzzeichen sein. Die Glocke ist, ja, wie z. B. aus der Aufschrift der Glocke von Eppingen hervorgeht, auch dazu da, die Macht des Blitzes zu brechen[42a], daher auch die drei Hasen auf der Glocke. Den Schlüssel zum Verständnis des Hasen als Blitzsymbol findet Bode in dem Märchen vom Meerhäschen der Brüder Grimm[43]: Wie sich dort der Hase in den goldenen Haaren der Königstochter versteckt, so schlummert auch der Blitz in den Strahlen der Sonne. Als das schnellste unter den einheimischen Tieren ist der Hase ja besonders geeignet, den Blitz zu vertreten, zudem schlägt er, vom Hund gehetzt, richtig Haken gleich dem Blitz. In dem viel bekannteren Märchen vom Hasen und Swinegel[44] vertritt er dieselbe Naturkraft. — Es soll nicht geradeweg erklärt werden, Bodes Interpretation sei aus der Luft gegriffen. Immerhin könnten die sieben Hasen auf dem First der St. Michaelskirche bei Spitz in der Wachau[45] eine solche Deutung rechtfertigen: in beiden Fällen wäre die „Blitzabwehr" des Hasen mit der christlichen Symbolik verbunden, mit der heiligen Siebenzahl und mit dem Zeichen der Dreifaltigkeit. Jedenfalls ist die Deutung der drei Hasen als Dreifaltigkeitssymbol nicht von der Hand zu weisen. Schon daß sie nur drei Ohren miteinander haben, weist dieselbe Symbolik auf wie die der dreigesichtigen Dreifaltigkeitsbüste und ähnliches. Aber warum mußten gerade Hasen in diese Form gebracht werden? Wenn es auch drei Fische, drei Löwen, drei Vögel gibt, oder drei Männlein[46]. Münter[47] hat in einer Seeländischen Taufkirche bei Ringsted auf einem aus Messing getriebenen Taufbecken aus dem Mittelalter drei in ein Dreieck gelegte Fische gefunden. Man sieht hier ohne weiteres ein, daß die Fische neben der Dreizahl eine eigene Bedeutung haben;

---

[39] Hex. 5, 33, 77f (CSEL 32/1, 196, 10ff = PL 14, 252C).

[40] J. B. Lehner, LThK 7, 814: „Der Osterhase stammt erst aus dem 18. Jh."

[41] Abb. bei Doering, a. a. O., 25; H. Schipperges, Dreifaltigkeit (Der Bilderkreis 39), Freiburg 1954, Abb. 24 u. a. — Eine Reliefdarstellung davon befindet sich auch im Lokalmuseum von Parenzo (worauf mich Frau Prof. Dr. E. Diez hinweist).

[42] Heilige Zeichen, Heidelberg 1938, 31—33.

[42a] Vgl. die Glockenweihe im Pont. Rom.: ... *ut ante sonitum eius longius effugentur ignita iacula inimici, percussio fulminum* ..., Glockeninschriften wie: *Fulgura frango — tonitrum rumpo* und andere Belege (mit Lit.) bei P. Sartori, Das Buch von deutschen Glocken, Berlin-Leipzig 1932, 78—87.

[43] Jubiläumsausg., Turmverlag, Bd. 3, Nr. 91.

[44] Ebd. Nr. 187.

[45] Darauf machte mich Dr. H. Himmel, Graz, aufmerksam. — Auch in Kulm und Umgebung findet sich auf Glocken aus der Mitte des 15. Jhs. ein Hasenband auf dem untersten Rand, wie mir Herr W. Stipperger in Graz mitteilt.

[46] Vgl. dazu H. Feldbusch, Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, Lief. 40 (1955) 417—419.

[47] F. Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen, Altona 1825, 49 und Tafel 1, Abb. 26.

das könnte an sich auch für andere Tierdreiheiten gelten. Mit anderen Worten, das Dreifaltigkeitssymbol muß nicht notwendig einen zusätzlichen symbolischen Zug ausschließen.

Exkurs zu Anmerkung 26

Die auffallende Bemerkung: *et lepusculus Domini erat*, bedarf einiger Erklärung. Im Ganzen folgt hier Hieronymus dem Origenes. Dieser führt auch (in Mt. tom. 12, 11; PG 13, 1004f) Prov 30, 19 *serpentis vestigia* im Zusammenhang mit dem Bau der Kirche auf den Felsen an: so wenig die Spur der Schlange auf dem Felsen bleibt, so wenig vermögen die Pforten der Hölle über die Kirche! Im gleichen Zusammenhang wird immer wieder von Origenes auch Ps 39, 3 und 1 Kor 10, 4 zitiert, und Ex 33, 22f kommentiert. In Ps. 36 hom. 4 (Lomm. 12, 204; PG 12, 1350 CD) heißt es: *Ponam te in foramine petrae, petra autem erat Christus, ut per foramen brevissimum videas posteriora mea, hoc est, ut ea, quae in novissimis temporibus implebuntur per assumtionem carnis, agnoscas!* In Ex. hom. 12, 3 (GCS 29, 265, 12—18; PG 12, 384f) spricht er über die Verklärung und meint: *Hic* (Moyses) *non refertur quia vultus eius glorificatus est, sed quia totus apparuit in gloria colloquens cum Jesu; et ibi completur illa promissio, quam accepit in monte Sina, cum dictum est ei: posteriora mea videbis. Vidit ergo posteriora eius. Vidit enim quae in posterioribus et novissimis diebus facta sunt et gavisus est. Sicut enim Abraham concupivit videre diem Domini et vidit et gavisus est, ita et Moyses concupivit videre diem Domini et vidit et gavisus est.* In Jer. hom. 16, 2 (GCS 6, 134; PG 13, 440f) kommt Origenes ebenfalls auf den Wunsch Moses zu sprechen, der Gott sehen will; es folgt Ex 33, 22f, 1 Kor 10, 4 und Ps 39, dann die Erklärung: τίς ἡ ὀπὴ ἡ ἐν τῇ πέτρᾳ; ἐὰν ἴδῃς τὴν Ἰησοῦ ἐπιδημίαν, ὅλον αὐτὸν νοήσας πέτραν, ὄψει τὴν ὀπὴν κατὰ τὴν ἐπιδημίαν αὐτοῦ, δι' ἧς ὀπῆς θεωρεῖται τὰ μετὰ τὸν θεόν· τοιοῦτον γὰρ νοεῖται ἐν τῷ „καὶ ὄψει τὰ ὀπίσω μου".

In Cant. III (IV) (GCS 33, 231, 14—23) wird der Gedanke dann weiterentwickelt: *Nemo ergo videt postrema Dei, i. e. quae in postremis temporibus fiunt, nisi positus in foramine petrae, scilicet cum ea Christo revelante didicerit. Et hic ergo sub velamine petrae animam proximam sibi effectam invitat sermo Dei ad promuralem locum, sicut supra diximus, ad contemplanda ea, quae non videntur et aeterna sunt, et ibi dicit ad eam: ostende mihi faciem tuam, profecto ut videat, si nihil in vultu eius veteris adhuc velaminis habetur, sed potest intrepidis obtutibus gloriam Domini speculari, ut et ipsa dicat: et vidimus gloriam eius, gloriam tamquam unigeniti a Patre plenum gratiae et veritatis* (Jo 1, 14). Vgl. noch De princ. 2, 4, 3 (GCS 22, 131, 7; PG 11, 202B), einen Text, der Hieronymus sicher bekannt war; vgl. Ep. 124 ad Avitum (CSEL 56, 96ff). — Woher stammt aber die Bemerkung: *et lepusculus Domini erat?* Dürfen wir vielleicht den ganzen Abschnitt des Hieronymus aus dem verlorenen Teil des Matthäuskommentars des Origenes herleiten? Eines steht jedenfalls fest: Hieronymus wollte bewußt auf Prov 30, 26 anspielen, denn nur da verwendet er das Deminutivum *lepusculus*, während er für Ps 103, 18b stets *lepus* oder wahlweise *herinaceus* bietet. Der kühne Vergleich kann nun darin bestehen, daß Moses eben auf dem Felsen steht und die Herrlichkeit des Herrn aus der Felsritze sieht. Man könnte aber noch etwas kühner sein und fragen, ob nicht Moses mit dem Ausdruck *lepusculus* geradezu als Katechumene bezeichnet werden sollte! In der oben angeführten Exodushomilie des Origenes werden Abraham und Moses als die beiden großen Wartenden geschildert, denen es schließlich vergönnt war, den Erlöser zu sehen (Jo 8, 56). Daß die beiden Gestalten im Katechumenenunterricht einen hervorragenden Platz einnahmen, braucht nicht erst festgestellt zu werden; vgl. Th. Klauser, RAC I, 21—27, bes. 22f. Beide, Abraham und Moses haben sich nach dem Herrn gesehnt, ihn sehen wollen und haben warten müssen wie Katechumenen vor der Taufe. Abraham ist der Vater der Glaubenden und das Vorbild der Nachfolge

des Herrn geworden, Moses hat Bund und Gebote, unseren Bund und unsere Gebote, erhalten. Und nach allem sind beide gewürdigt worden, den Erlöser zu schauen. Hören wir dazu zwei der ältesten Zeugen. Irenäus schreibt (Adv. haer. 4, 5, 2—5; PG 7, 985f): *Ipse igitur Christus cum Patre vivorum est Deus, qui locutus est Moysi, qui et patribus manifestatus est. Et hoc ipsum docens dicebat Judaeis: ‚Abraham pater vester exsultavit ut videret diem meum, et vidit et gavisus est'. Quid enim? ‚Credidit Abraham Deo, et deputatum est ei ad iustitiam', primum quidem, quoniam ipse est factor caeli et terrae, solus Deus: deinde autem, quoniam faciet semen eius quasi stellas caeli ... Iuste igitur, derelinquens terrenam cognationem omnem, sequebatur Verbum Dei, cum Verbo peregrinans, ut cum Verbo moraretur (πολιτευθῇ):* Schon von Grabius in der Anm. PG a. a. O. richtig mit Hebr 11, 10f zusammengestellt: *Fide moratus est in terra repromissionis, tamquam in aliena, ... exspectabat enim fundamenta habentem civitatem, cuius artifex et conditor Deus). ... Iuste autem et nos, eamdem fidem accipientes, quam habuit Abraham, tollentes crucem, quemadmodum ligna Isaac, sequimur eum. In Abraham enim praedidicerat et assuetus fuerat homo sequi Verbum Dei. Etenim Abraham secundum fidem suam secutus praeceptum Verbi Dei, prono animo unigenitum et dilectum filium suum concessit sacrificium Deo; ut et Deus beneplacitum habeat, pro universo semine eius dilectum et unigenitum Filium suum praestare sacrificium in nostram redemptionem. Propheta ergo cum esset Abraham, et videret in spiritu diem adventus Domini, et passionis dispositionem, per quem ipse quoque, et omnes qui similiter ut ipse credidit, credunt Deo, salvari inciperent, exsultavit vehementer. Non incognitus igitur erat Dominus Abrahae, cuius diem concupivit videre: sed neque Domini; didicerat enim a Verbo Domini et credidit ei: quapropter et deputatum est ei ad iustitiam a Domino.* Zug um Zug legt sich der Vergleich mit der Situation des zum Glauben kommenden Taufwerbers nahe, der aus der Gemeinschaft der Heiden scheidet, dem „Wort" folgt und dessen Gebote auf sich nimmt (*et salvari incipit*). Im Barnabasbrief 4, 6—8 wird betont, daß der Juden Bund auch unser Bund sei, „jene aber haben ihn für immer verloren, nachdem Moses ihn (unseren Bund) schon empfangen hatte. Denn es heißt in der Schrift: Moses war 40 Tage und Nächte fastend auf dem Berg und empfing den Bund des Herrn, steinerne Tafeln beschrieben von dem Finger der Hand des Herrn. Aber weil sie sich zu den Götzen wandten, verloren sie ihn, sprach doch der Herr: Moses, steig schnell hinunter, denn dein Volk ... hat gesetzwidrig gehandelt. Und Moses erkannte es und warf die beiden Tafeln aus seinen Händen, und ihr Bund wurde zertrümmert, damit der des geliebten Jesus in unsere Herzen hinein versiegelt würde durch die Hoffnung des Glaubens an ihn" (Text bei F. X. Funk, Patres Apostolici I², Tübingen 1901, 46; vgl. H. Veil bei Hennecke, Neutestam. Apokryphen, Tübingen 1924, 506, und P. Meinhold, Geschichte und Exegese im Barnabasbrief: Zeitschrift für Kirchengesch. 59 [1940] 266f). Kein Wort von der Wiederholung des Gesetzes. Wie es damit bestellt ist, erfahren wir Const. Apost. 6, 23 und Didasc. 6, 18 (vgl. jeweils das Folgende; Text bei F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum I, Paderborn 1905, 358ff): Die Wiederholung ist nur das Band der Verblendung! — Also Moses hat den gleichen Bund empfangen und die gleichen Gebote dabei erhalten wie die Katechumenen des Herrn und diesen schließlich gesehen; dürfen wir also Moses, den *lepusculus ⌐omini*, nach (Origenes? -) Hieronymus als Katechumenen des Herrn verstehen? — Man lese übrigens das 11. Kap. des Barnabasbriefs und halte sich dabei die Stellen von Moses im Fels, sowie Prov 30, 26 und 1 Kor 10, 4 vor Augen. Wir möchten etwa so paraphrasieren: Die Juden nehmen die sündenvergebende Taufe nicht an, sondern bauen auf eigene Faust, nicht auf den zuverlässiges Wasser spendenden Felsen Christus, von dem aus sie den König der Herrlichkeit schauen könnten!

DAS RINGEN UM DIE KIRCHLICHE UNION IM UKRAINISCH-WEISSRUSSISCHEN RAUM

Unter Verwertung von Aktenstücken aus dem Vatikanischen Geheimarchiv der Jahre 1869 und 1870

Von Dr. Norbert Miko, Linz a. d. D.

Eine Folge des russischen Vordringens in den Westen am Schluß des zweiten Weltkrieges war die Vernichtung der unierten griechischen Kirche in Ostgalizien, in der Bukowina, in Karpatorußland und in Rumänien. Diese Tatsache ist wohl im Westen registriert worden, hat aber infolge der anderen Probleme, die seit 1945 im Vordergrund stehen, nicht die Beachtung gefunden, die sie verdient. Und doch hat damit das Bestehen der letzten unierten Kirchen in geschlossenen europäischen Siedlungsgebieten aufgehört. Man schreibt dieses Vorgehen, dem der gesamte unierte Episkopat und Tausende von Priestern zum Opfer gefallen sind, der allgemeinen kommunistischen Haltung zu, der Haltung, keine Unabhängigkeit der Gewissen zu dulden, alle Bereiche des Lebens dem totalitären Staate unterzuordnen. Es ist aber daran zu erinnern, daß schon lange vor dem Sieg des kommunistischen Systems in Rußland ein bald offener, bald heimlicher Kampf um die Union der weißrussischen und ukrainischen Kirche mit Rom geführt wurde. Das kommunistische System hat nur den Schlußpunkt unter eine Entwicklung gesetzt, die von den Zaren seit 300 Jahren eingeleitet worden ist.

Der Kern der vorliegenden Arbeit hat den Schriftwechsel zwischen Kardinalstaatssekretär Antonelli und dem Wiener Nuntius Falcinelli aus den Jahren 1869/70 aus Anlaß der Besetzung des griechisch-katholischen erzbischöflichen Stuhles in Lemberg zur Grundlage, sowie einen Bericht des letzten unierten Bischofs von Chelm, Kuziemski, den dieser am 31. Jänner 1870 nach Abschluß der Visitation seiner Diözese an Zar Alexander II. nach Petersburg gerichtet hat, und der vom Wiener Nuntius an den Hl. Stuhl weitergeleitet wurde[1], nicht ohne daß der Nuntius bemerkt, der Bericht dürfe nicht bekannt werden, weil das für den Bischof Sibirien heiße[2]. Dieser Bericht hat deswegen so große Bedeutung, weil er einen der letzten, wenn nicht überhaupt den letzten offiziellen Lagebericht über die unierte Kirche in Rußland darstellt, ist doch schon 1875 die einzige unierte Diözese in Rußland, die von Chelm, gewaltsam von der Union mit der römisch-katholischen Kirche losgerissen worden.

Die zitierten Aktenstücke wären in vielen Punkten unverständlich, wenn nicht auch kurz auf die abwechslungsreiche Geschichte der Union der Ukrainer[3] und Weißrussen eingegangen würde.

---

[1] Die benützten Aktenstücke gehören zum Archivio della Secreteria di Stato, Fondo Moderno, in dieser Studie abgekürzt mit A. S. S./F. M.

[2] A. S. S./F. M. 1870, Rubr. 247, Prov. Vienna (2°) Nr. 2391, vom 9. April 1870.

[3] Im allgemeinen wurden die Ukrainer der österreichisch-ungarischen Monarchie als Ruthenen bezeichnet. Auch der Bischof von Chelm oder Cholm bezeichnet seine Volksgenossen als Ruthenen. Wenn in der vorliegenden Studie bald diese, bald jene Bezeichnung gewählt wird, so ist dem keine Bedeutung beizumessen. — Die geschichtliche Einleitung fußt auf den Arbeiten von Eduard Winter, Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine 955—1939, Leipzig 1942, und: Rußland und die slawischen Völker in der Diplomatie des Vatikans 1878—1903, Berlin 1950. Leider nimmt der Verfasser bei aller Gründlichkeit seiner Arbeiten gegenüber der katholischen Kirche und besonders dem Hl. Stuhl eine tendenziöse Haltung ein, die um so unverständlicher ist, als auch Winter nichts anderes feststellen kann, als daß es hauptsächlich der Hl. Stuhl war, der die Eigenart der unierten Kirche immer wieder geschützt hat, und daß auch die nationale

Da die Donaumonarchie durch die Teilungen Polens unmittelbarer Nachbar Rußlands geworden war und sich nach der Mitte des 19. Jahrhunderts das politische Verhältnis zwischen Österreich-Ungarn und Rußland auch auf dem kirchenpolitischen Gebiet ausgewirkt hat, ist es auch notwendig, einen kurzen Blick auf die Spannungen zu werfen, die um 1870 zwischen den beiden Großmächten auftraten. Die immer größer werdende Spannung zwischen Wien und St. Petersburg in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat ihre Spuren auch in der Kirchenpolitik hinterlassen.

I. Geschichte der Union der Ukrainer und Weißrussen

Schon bald, nachdem die nordgermanischen Waräger unter Führung der Ruriks in den von Slawen besiedelten Raum eingerückt waren und einen Staat, die Rus, organisiert hatten, wurde vom Osten und vom Westen her versucht, dieses slawisch-germanische Reich zu missionieren. Die Entscheidung fiel zugunsten des Ostens aus, denn die Fürstin Helga (Olga) ließ sich im Jahre 955 in Byzanz taufen — in einem Jahr also, in dem das Abendland in einem Existenzkampf mit den heidnischen Ungarn lag. 998 wurde der Enkel Helgas, Wladimir, in Byzanz getauft und mit der byzantinischen Prinzessin Helena vermählt. Nun folgte, ähnlich wie bei den Germanen, die Massenbekehrung des Volkes, die, wie es sich denken läßt, am Anfang nur äußerlich sein konnte. Ein halbes Jahrhundert später, 1051, entstand, durch den Athos angeregt und von dort ausgehend, die Gründung des berühmten Höhlenklosters bei Kiew. Durch zwei Bande war nun die Kirche der Rus mit der Ostkirche verbunden, die sich gerade um diese Zeit, 1054, von der Verbindung mit dem Papste lossagte. Dadurch kam ein ungeheures Gebiet mit ungeahnten Zukunftsmöglichkeiten auf die schismatische Seite.

Allerdings war der Staat der Ruriks nicht restlos für Byzanz — die geographische Lage und das Streben des Herrscherhauses nach einer autokephalen Kirche ließen gegenüber Byzanz manche Reserven bestehen und gegenüber dem Westen manche Türe offen.

Es kam der Tatareneinfall am Beginn des 13. Jahrhunderts. Das Reich der Ruriks wurde vernichtet. Nur an den Randgebieten, in den Karpaten, in den Rokitnosümpfen und im Norden, in der Moskauer Gegend, konnten sich die christlichen Slawen behaupten und sich allmählich als ukrainische, weißrussische und großrussische Volksgruppen konsolidieren. Kirchlich blieben sie der Verbindung mit Byzanz treu, wenn auch, besonders bei den Ukrainern der Karpatengegend, um 1250 eine Union mit Rom nicht aussichtslos war.

Der Zerfall des Tatarenreiches (der Goldenen Horde) brachte eine Neuordnung der politischen Verhältnisse in diesem Raume. Im Norden wuchs das Fürstentum, später Großfürstentum Moskau zu einem ansehnlichen Machtfaktor an, am Dnjepr entstand ein Herrschaftsgebiet der Kosaken, das im wesentlichen die Ostukraine umfaßte, während die Westukrainer in die polnische und ungarische Einflußsphäre gerieten. Die Weißrussen bildeten einen Teil des litauischen Reiches. In den Auseinandersetzungen mit den Tataren brauchten die Kosaken die westliche Hilfe, so kam es, daß sie allmählich in litauische Abhängigkeit gerieten. Seit dem Ende des 14. Jahrhunderts waren Polen und Litauen unter

---

Existenz der Ukrainer lange Zeit nur vom unierten Klerus verteidigt worden ist. — Dazu auch: Regards sur l'Orthodoxie 1054—1954 (Cahiers de la Nouvelle Revue Théologique X), Tournai-Paris 1954, S. 18—52: E. Hermann, Neuf Siècles du Schisme entre l'Eglise d'Orient et d'Occident. — A. M. Amann, Untersuchungen zur Geschichte der kirchl. Kultur bei den Ostslawen (Das östl. Christentum 13), Würzburg 1955.

den Jagellonen vereinigt, so daß die Weißrussen und die Ukrainer geschlossen in einem Reiche lebten. Kirchlich gehörten diese Volksstämme nach wie vor zur Ostkirche. Durch die Zugehörigkeit zu Polen begannen zahlreiche Lateiner in die westukrainischen Gebiete einzuwandern, darunter auch viele Deutsche in die Städte. Es bildeten sich lateinische Bistümer (Przemysl, Cholm, Wladimir unter der Metropole Lemberg) neben den griechischen (Turow, Przemysl, Wladimir unter der Metropole Halicz). Später, um 1450, nahm wieder Kiew die Stelle als Metropole ein, wenngleich der Metropolit von Moskau nie die Selbständigkeit der ukrainischen Kirche anerkannte. Gerade in dieser Zeit fiel eine Entscheidung, die sowohl für die engere ukrainische Geschichte und Kirche, wie für die spätere Weltgeschichte von größter Bedeutung wurde. Die Union zwischen West- und Ostkirche, die 1439 in Florenz zustande gekommen war, und für die der Moskauer Metropolit Isidor warm eingetreten war, fand nicht die Zustimmung des moskowitischen Großfürsten. Nach dem Fall von Konstantinopel im Jahre 1453 reifte die Idee der Großfürsten von Moskau, daß ihre Stadt nun die Rolle des Dritten Roms übertragen erhalten habe, zu einem festen politischen Programm aus. Schon lange, bevor die Union durch den Patriarchen von Konstantinopel 1472 wieder gekündigt wurde, wurde sie in Moskau aufgegeben. Großrussentum und Orthodoxie verbanden sich zu einer innigen Gemeinschaft und sind es bis heute geblieben. Der Metropolit von Kiew folgte in der Loslösung von der Union zögernd — vor allem unter dem Drucke der unionfeindlichen Mönche.

Der Einbruch der Renaissance und die Glaubenskämpfe in West- und Mitteleuropa blieben nicht ohne nachhaltigen Einfluß auf den Osten, besonders auf die Ukrainer. Vor allem der ukrainische Adel, der durch die Lubliner Union von 1569 eine Gleichstellung mit den polnischen und litauischen Adeligen erlangt hatte, wirkte in Anlehnung an den protestantisch gewordenen polnischen und litauischen Adel in der Richtung der neuen Lehre, wenngleich die Orthodoxen im allgemeinen die Gedanken Luthers und Calvins ablehnten. Als Reaktion auf das Eindringen nicht nur protestantischer, sondern überhaupt westlicher Einflüsse wurde von den Klöstern und von Konstantinopel aus eine Art Gegenreformation in die Wege geleitet. Der Patriarch Jeremias visitierte die ukrainischen Diözesen, setzte Bischöfe ab und ein und bediente sich auch der stark gewordenen Bruderschaften, um die Bischöfe unter Druck zu setzen. Das überspannte den Bogen.

Inzwischen hatten sich in Polen nach der erfolgreichen Beendigung des Konzils von Trient die Verhältnisse geändert. Der ermländische Bischof Hosius, die Patres Jesuiten und zahlreiche andere erneuerten die römisch-katholische Kirche in Polen. Auch der Adel wurde wieder katholisch. Das und die Spannungen zwischen dem Patriarchen von Konstantinopel und dem ukrainischen Episkopat ermöglichten die Union der Ukrainer und Weißrussen, die 1595 in Rom ausgehandelt und 1596 in Brest-Litowsk feierlich verkündet wurde. Leider war sie nicht lückenlos. Über Betreiben des Fürsten Ostrogski schlossen sich die Bischöfe von Lemberg und Przemysl aus. Auch die Kosaken am Dnjepr blieben im Schisma. Diese Tatsache hat später schwerwiegende Folgen gehabt, weil sie für die orthodoxen Großrussen die Möglichkeit eröffnete, den Zwiespalt unter den Ukrainern für sich auszunützen.

Während in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in West- und Mitteleuropa der Dreißigjährige Krieg wütete, kam es bis um 1650 unter hartem Ringen mit den Polen am Dnjepr zur Ausbildung des Kosakenstaates unter Chmelnycki. Die Polen wurden geschlagen, Kiew kam zum Hetmanat der Kosaken. Politisch lehnte sich dieses zuerst an Moskau an. Aus dem Bündnis wurde aber eine Annexion von seiten Rußlands, wobei die Russen 1667 im Frieden von Andrusow die Weißrussen und Westukrainer den Polen überließen. Schon 1686 wurde der Metropolit von Kiew Moskau unterstellt, die Union in den neu erworbenen

Gebieten rückgängig gemacht. Umgekehrt traten im polnisch gebliebenen Teil 1690 die Bischöfe von Lemberg und Przemysl der Union mit Rom bei. Die Fronten waren nun abgesteckt: hie Moskau und Orthodoxie, hie Polen und Katholizismus. Auf beiden Seiten gab es Unzufriedenheit. Die Großrussen unterdrückten die ukrainische Kirche, besonders, seit Peter der Große die Reform der Kirchenleitung durchgeführt hatte und anstatt des Moskauer Patriarchen der Hl. Synod — Bischöfe unter einem kaiserlichen Oberprokurator — die Geschicke der Kirche bestimmte. Die Zarin Katharina II. setzte die Politik der Russifizierung der orthodoxen Kirche in verstärktem Maße fort.

Im polnischen Reich wurde die Synode von Zamostj (1720) von entscheidender Bedeutung für die unierte weißrussische und ukrainische Kirche. Trotz der Union, trotz der Haltung Roms wurde die griechisch-katholische Kirche in Polen mit scheelen Augen angesehen. Die Unierten waren vielfach in einer schwierigen Lage, von den Orthodoxen wurden sie als Verräter angesehen, von den Lateinern als nicht vollwertige Katholiken. Die Priesterbildung ließ zu wünschen übrig, vor allem die der Weltpriester, während der Basilianerorden 1619 reformiert worden war. Die Synode von Zamostj nun, die unter dem Vorsitz des päpstlichen Nuntius Grimaldi tagte, brachte eine große Reform der unierten Kirche in Polen. Ein gewisser Angleichungsprozeß an die lateinische Kirche erfolgte, vor allem im eucharistischen Kult; die Basilianerklöster wurden nach dem Vorbild der abendländischen Orden zu einer Kongregation vereint, aus ihren Reihen sollte sich der Episkopat ergänzen.

So lagen die Dinge, als es 1772 zur ersten Teilung Polens kam, die von Katharina II. unter dem Vorwand der Unterdrückung der Orthodoxen erzwungen wurde. Sofort nach der Teilung wurden die in der Erzdiözese Mohilew lebenden Unierten gewaltsam in die Orthodoxie überführt, zahlreiche unierte Priester, die sich widersetzten, wurden in Haft genommen. Das gleiche geschah nach der zweiten und dritten Teilung Polens (1793 und 1795). Der Widerstand gegen die gewaltsame Lostrennung von Rom war besonders in den zuletzt erworbenen Gebieten stark.

Galizien war 1772 zu Österreich gekommen, damit die unierten Ukrainer von Lemberg und Przemysl. Österreich trat das Erbe Polens an, die Union der Griechisch-Katholischen gegen die russische Orthodoxie zu verteidigen. Aber zum Unterschied von Polen wurde von Österreich eine objektive Haltung gegenüber den Unierten eingenommen. Österreich hatte nicht die Ressentiments gegen die Ukrainer wie Polen, von Österreich wurde dieser Zweig der katholischen Kirche als völlig gleichberechtigt mit der lateinischen Kirche betrachtet. Der Josefinismus, der im übrigen Österreich so viel Schaden angerichtet hat, wirkte sich in Ostgalizien, wie auch in der Bukowina und in der ungarischen Karpatoukraine zum Wohle der unierten Kirche aus, vor allem wurde die Priesterbildung stark gehoben. Während in Rußland die Ukrainer verfolgt wurden, die ukrainische Volkskirche russifiziert wurde, wurden die unierten Gebiete in Österreich das Sammelbecken einer wahren ukrainischen oder, wie es in Österreich hieß, ruthenischen Nationalkultur. Träger und Schützer dieser Kultur, an der sich auch die Ukrainer im russischen Reich immer wieder aufrichteten, war vor allem der unierte Klerus. 1808 wurde die Hierarchie neu organisiert, das unierte Bistum in Lemberg wurde zum Erzbistum erhoben und ihm wurden die Bistümer Przemysl und Stanislau unterstellt. Der Versuch, auch die oberungarischen Gebiete von Munkacs und Eperies unter die Metropolie Lemberg zu stellen, scheiterte am ungarischen Widerstand.

1831 kam es in Russisch-Polen zu einem Aufstand. Der wirkte sich auch für die Unierten schlimm aus. 1839 wurden alle Unierten mit Ausnahme derer der Diözese Chelm zum Übertritt in die Orthodoxie gezwungen, zahlreiche widerspenstige Priester wurden nach Sibirien verschleppt oder flohen nach Galizien.

Die Maßnahme wurde auch mit nationalen Motiven begründet: „Unsere Kirche war seit ihrem Erstehen in der Einheit mit der heiligen, apostolischen, orthodox-katholischen Kirche, welche von Gott dem Herrn und unserem Erlöser Jesus Christus im Orient aufgepflanzt war, vom Orient aus die Welt erleuchtet und seither die göttlichen Dogmen der Christuslehre unversehrt und unabänderlich bewahrt hat, ohne etwas von menschlicher Klügelei hinzuzufügen. In diesem gesegneten und überglücklichen ökumenischen Verbande bildete unsere Kirche einen unzertrennlichen Teil der griechisch-russischen, sowie auch unsere Vorfahren durch Sprache und Abstammung stets einen unzertrennlichen Teil des russischen Volkes gebildet hatten. Aber die bedauernswerte Losreißung der von uns bewohnten Provinzen von unserer Mutter — Rußland — trennte auch unsere Vorfahren von der wahren katholischen Einheit, und die Gewalt fremder Eroberer unterwarf sie der Herrschaft der römischen Kirche unter dem Namen der Uniaten ...[4]" Man sieht aus diesem Aufruf übergetretener unierter Priester, worum es ging: nicht nur um religiöse, sondern vor allem auch um politische Ziele! Denn um diese Zeit erwuchs der Panslawismus in Rußland zu immer größerer Stärke, und zwar in der großrussischen slawophilen Bewegung in Moskau und in der Cyrill-Method-Gesellschaft in Kiew.

Für Österreich bedeutete diese Bewegung von Anfang an eine Lebensgefahr. Leider gelang es nicht, die Gegensätze zwischen Polen und Ukrainern in Galizien völlig zu überwinden. Dabei waren die Ruthenen 1848/49 völlig kaisertreu. Österreich mußte ein Interesse haben, die unierten Ruthenen auf seiner Seite zu halten. Doch war es auch auf die Unterstützung der Polen angewiesen. Um diese Spannungen zu vermindern, die auch dem Ansehen der katholischen Kirche schwer schadeten, wurde 1853—1863 in Rom eine Concordia zwischen lateinischem und griechischem Ritus, zwischen Polen und Ruthenen vereinbart. Diese war auch vom Standpunkt künftiger Unionsbestrebungen dringend notwendig. War auch die Union in Rußland bis auf eine einzige Diözese mit kaum 250.000 Seelen zusammengeschmolzen, so war sie doch gleichsam ein Auslagefenster nach dem Osten. Und da die Diözese Chelm ihren Rückhalt in der unierten Kirche Galiziens hatte, so war es von größter Wichtigkeit, daß diese nach Kräften unterstützt wurde. Von dieser Absicht mag anfangs auch die sogenannte Puristenbewegung geleitet worden sein, die es sich zur Aufgabe gestellt hatte, soweit wie möglich alle lateinischen Einflüsse in der unierten Kirche auszumerzen. Leider ging der radikale Flügel dabei zu weit und landete schließlich in der Orthodoxie. Aus dem Bericht des Chelmer Bischofs werden wir ersehen, welche Rolle diese Bewegung auch in der russischen Politik den Unierten gegenüber spielte. Denn neben den kirchlichen Interessen waren auch die politischen Österreichs und Rußlands nicht zu übersehen. Österreich hatte wegen der Union und der damit verbundenen Verteidigung ukrainischer nationaler Interessen zahlreiche Freunde beim unterdrückten ukrainischen Volk in Rußland; Rußland hinwieder nützte die Abneigung der Ruthenen in Galizien gegen die Polen für seine politischen Interessen aus, meist unter dem Deckmantel orthodoxer Ideen. Es war darin gegenüber Österreich im Vorteil, weil in Österreich Religionsfreiheit herrschte, die Orthodoxen sich also als Religionsgemeinschaft ungehindert betätigen durften, während in Rußland die Wirkungsmöglichkeit der Unierten Schritt für Schritt eingeengt und 1875 überhaupt unmöglich gemacht wurde.

II. Der russisch-österreichische Gegensatz um 1870

Um die Auseinandersetzungen zwischen Ost- und Westkirche im ukrainischen Raum zu verstehen, ist es notwendig, einen kurzen Blick auf die politischen

[4] Winter, Byzanz und Rom, 152f.

Spannungen zwischen Österreich-Ungarn und Rußland um das Jahr 1870 zu werfen. Solche waren seit langer Zeit vorhanden, aber um 1870 verstärkten sie sich zur akuten Kriegsgefahr. Die russischen Bestrebungen auf dem Balkan waren Österreich bekannt, aber sie allein waren kein unmittelbarer Kriegsanlaß. Erst das Ringen zwischen Österreich und Preußen um die Vorherrschaft in Deutschland und der französisch-deutsche Gegensatz brachten die Spannung zwischen Österreich und Rußland zu einer gefährlichen Schärfe. 1866 war Preußen als Sieger über Österreich hervorgegangen. Österreich mußte sein Ausscheiden aus Deutschland zur Kenntnis nehmen, aber man war in Wien damals weit davon entfernt, das als endgültige Lösung der deutschen Frage hinzunehmen. Reichskanzler Beust kam schon sehr bald mit den Franzosen, die 1866 vergeblich auf preußische Kompensationen gehofft hatten und nun eine entscheidende Machtprobe zwischen Preußen und Frankreich für unausbleiblich hielten, ins Gespräch. Beust betonte den Franzosen gegenüber immer wieder, daß sich Österreich niemals an einem Krieg in Deutschland beteiligen könnte, das wäre wegen der deutsch-liberalen und ungarischen Kreise unmöglich, aber wenn von Rußland ein Krieg auf dem Balkan vom Zaune gebrochen würde, so wäre die Sache anders. Sowohl die deutschen Kreise in Österreich, wie insbesondere die ungarischen, die das russische Eingreifen im Jahre 1849 nicht vergessen hatten, würden für einen solchen Krieg zu gewinnen sein[5]. Es darf daher nicht wunder nehmen, daß vor 1870 bald die rumänische, bald die serbische, bald die griechische, bald die ägyptische Frage zur Debatte standen. Daß der Krieg dann wegen einer ganz anderen Frage ausgebrochen ist, mit der das Prestige der deutschen Nation gewaltsam verbunden wurde, ist der Raffiniertheit Bismarcks und der Kurzsichtigkeit Napoleons III. zuzuschreiben. Österreich wurde dadurch jede Möglichkeit genommen, aus der Neutralität herauszutreten.

Es wird vielfach behauptet, daß die Drohung eines Krieges mit Rußland Österreich gezwungen habe, sich aus dem Konflikt herauszuhalten. Das ist nur im allgemeinen richtig. Einem Krieg mit Rußland wäre Österreich höchstwahrscheinlich nicht ausgewichen, wenn die Verhandlungen mit Italien, die bis Mitte August geführt wurden, ein positives Ergebnis gezeitigt und wenn die Franzosen in den ersten Wochen des Krieges ein größeres Schlachtenglück gehabt hätten. Die eindeutige Überlegenheit der deutschen Truppen über die Franzosen übten neben massivem innerpolitischem Druck von seiten Bismarcks abschreckend auf Italien, das sich nun zu keinem Übereinkommen mit Österreich-Ungarn bezüglich Rußlands entschließen konnte. Der Krieg blieb so auf Frankreich-Deutschland beschränkt. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß sich Österreich-Ungarn und Rußland feindselig und mißtrauisch gegenüberstanden[6].

III. Die Lage der Unierten in Österreich-Ungarn und in Rußland um das Jahr 1870

Es ist klar, daß in einem Zeitraum, in dem die beiden Mächte Österreich-Ungarn und Rußland zueinander in einem derart gespannten Verhältnis standen,

[5] Über die Bündnisverhandlungen mit Frankreich vor allem: Hermann Oncken, Die Rheinpolitik Kaiser Napoleons III. von 1863 bis 1870 und der Ursprung des Krieges von 1870/71, 3. Bd. (Juli 1868—August 1870), bes. S. 76—79 und S. 99—108.

[6] Darüber hatte ich Gelegenheit, die Dokumente im Archivio storico des italienischen Außenministeriums einzusehen: Archivi del Gabinetto (1861—1879). Nr. 219 (Trattative segrete per la guerra franco-prussiana, 10. ag. 1866—1879. Fasc. 4, guerra franco-prussiana 1870 e trattative segrete 8. luglio—14 settembre

sich diese Tatsache besonders auch auf kirchlichem Gebiete bemerkbar machen mußte. In Rußland war ja die Orthodoxie Staatskirche absolutester Prägung, in Österreich-Ungarn lebte die josefinische Auffassung, daß die katholische Kirche der verlängerte Arm des Staates wäre, immer noch, wenn auch abgeschwächt, weiter. Beide Staatsregierungen nutzten die Chancen, die sich ihnen aus der Sachlage ergaben, aus. Die Frage der Besetzung des griechisch-katholischen erzbischöflichen Stuhles in Lemberg, die 1869 auf die Tagesordnung kam, erhellt blitzartig die Kompliziertheit der ganzen Angelegenheit für Österreich-Ungarn, der Bericht des unierten Bischofs von Chelm an Zar Alexander II. ist ein erregendes Dokument für das Ringen der letzten unierten Diözese nicht nur um ein Mindestmaß an religiöser Freiheit der Katholiken des griechischen Ritus, sondern auch an nationaler Unabhängigkeit der Ukrainer und Weißrussen gegenüber den großrussischen Unifizierungsbestrebungen.

Wie schon oben bemerkt, war in Österreich-Ungarn die Lage der Unierten auf Grund der vollen Gleichberechtigung und Freiheit jeder anerkannten Religionsgemeinschaft gesichert. Schwierigkeiten gab es also weder vom Staate her, der im Gegenteil im speziellen Fall der griechisch-katholischen Ruthenen in Ostgalizien und in der Bukowina ein Interesse hatte, in den Grenzgebieten eine zufriedene Bevölkerung ansässig zu haben, Schwierigkeiten gab es auch von seiten der obersten kirchlichen Leitung nicht. 1862 war in Rom von der Kongregation de propaganda fide eine eigene Abteilung *pro negotiis ritus orientalis* geschaffen worden, um der Unionsfrage auch nach außen hin das nötige Gewicht und Ansehen zu geben. In der Concordia zwischen lateinischen Polen und griechischen Ukrainern war Vorsorge getroffen, daß beide Riten als gleichberechtigt nebeneinander existieren konnten[7].

Schwierigkeiten für die Unierten in Österreich-Ungarn kamen dagegen aus dem sozialen und politischen Übergewicht der Polen in Galizien. Die Großgrundbesitzer waren zum weitaus überwiegenden Teil auch in Ostgalizien Polen, d. h. dem Bekenntnis nach Katholiken des lateinischen Ritus. Diese Großgrundbesitzer hatten vielfach die Patronatsherrschaft auch über die unierten Pfarren. Der Landtag in Lemberg war von den Polen majorisiert, auch wenn der unierte Erzbischof von Lemberg sein Vizepräsident war, die Universität in Lemberg wurde von den Polen beherrscht, es war für die Ukrainer schwierig, Lehrstühle, auch an der Theologischen Fakultät, zu erlangen. Von 1868—71 war ein Pole, Potocki, zuerst Minister, dann Ministerpräsident[8].

In dieser Zeit, als zwischen Rußland und Österreich-Ungarn Hochspannung herrschte und im Innern der Monarchie die Auseinandersetzung zwischen dem deutsch-liberalen Zentralismus und den Föderalisten, die sich vor allem aus den katholischen Tiroler Vertretern, aus böhmischen und polnischen Feudalen rekrutierten, im vollen Gange war, starb Anfang Juni 1869 der unierte Erzbischof von Lemberg, Litwinowicz[9].

Schon am 15. Juni 1869 machte Kardinalstaatssekretär Antonelli den Nuntius in Wien, Falcinelli, auf die außergewöhnlich große Bedeutung der Besetzung dieses erzbischöflichen Stuhles aufmerksam, der Nuntius möge sich aktiv einschalten, damit ein gelehrter, frommer, kluger und eifriger Nachfolger für Litwinowicz ernannt werde[10]. Der Nuntius antwortete ihm schon am 23. Juni

1870). Dazu auch die Akten des ehem. Preußischen Geheimen Staatsarchivs, heute Deutsches Zentralarchiv, Abt. Merseburg, Rep. 81, Italien I., n. 20, Politischer Schriftwechsel mit dem Ministerium und Immediatberichte. 1870, Mai—August.

[7] Winter, Byzanz und Rom, 176f.

[8] A. S. S./F. M., 1870 Rubr. 247, Prov. Vienna (2°), Nr. 2092, v. 23. Juni 1869, Falcinelli an Antonelli; Nr. 2244, v. 17. November 1869, Falcinelli an Antonelli.

[9] A. a. O., Nr. 2069, v. 3. Juni 1869, Falcinelli an Antonelli.

[10] A. a. O., Nr. 55.182, Antonelli an Falcinelli.

1869, daß er vom Präfekten der Propaganda, Barnabò, aufgefordert worden sei, einen geeigneten Basilianermönch ausfindig zu machen. Das sei unmöglich, weil der Orden nur mehr ein Schatten seiner einstigen Größe sei, er könne nicht einmal mehr einen Abt stellen, geschweige denn einen Erzbischof. Es käme nur ein Weltpriester in Frage. Die ungeheure Schwierigkeit, einen geeigneten Nachfolger für Litwinowicz zu finden, liege im polnisch-ruthenischen Gegensatz. Die Ernennung des Erzbischofs von Lemberg hänge von den Polen ab. Der Statthalter sei ein Pole, der Minister Potocki sei auch ein Pole. Der Nuntius berichtete dann von Gerüchten, daß die Wahl dieser beiden auf Priester gefallen sei, die polnisch gesinnt wären und von den Ruthenen gehaßt würden. Sollten sie durchdringen, so sei die Gefahr eines Schismas gegeben. Der Nuntius klagte darüber, daß der direkte Weg einer Einflußnahme derzeit nicht möglich sei, somit nur ein indirektes Einwirken auf Potocki und den Kultusminister in Frage käme, was er auch schon von Anfang an getan hätte. Er nützte alle polnischen Verbindungen aus, um auf Potocki einzuwirken, damit ein polonisierender Ruthene ausgeschlossen würde, sonst wäre ein Schisma für viele Millionen von Unierten nicht aufzuhalten. Der Kultusminister habe bereits an den griechisch-katholischen Bischof von Przemysl, sowie an den Administrator Sembratowicz um offizielle, sowie an den lateinischen Erzbischof von Lemberg um vertrauliche Auskunft geschrieben[11].

In einem Schreiben vom 30. Juni 1869 schlägt der Nuntius Sembratowicz vor. Er sei aus der Kongregation der Propaganda hervorgegangen, würde zwischen Polen und Ruthenen vermitteln können und Potocki sei für ihn gewonnen[12]. Daraufhin wandte sich Antonelli an den Präfekten der Propaganda, Barnabò; dieser antwortete unverzüglich in sehr zustimmendem Sinne. In der Zeit, als Antonelli das dem Nuntius mitteilte[13], hatte Falcinelli eine Unterredung mit Minister Potocki. Dieser antwortete nun im Gegensatz zu früher ausweichend, er müsse sich erst mit dem Kultusminister besprechen, worauf ihm der Nuntius erklärte, die Prärogative, Bischöfe zu ernennen, sei dem Kaiser persönlich, nicht aber seinen Ministern gegeben[14]. Es war klar, daß man in Regierungskreisen nicht für Sembratowicz war — er wäre zu jung, vor allem aber hätte er keine politische Erfahrung. Falcinelli bemerkt einige Zeit später, daß die österreichische Regierung bei Bischofsernennungen in erster Linie auf die politischen Qualitäten des Kandidaten sehe. Die Regierung schlug nun den Propst von Przemysl, Szaskiewicz, vor. Der Nuntius meldet ihn als einen möglichen Nachfolger für Litwinowicz, zwar sei er Witwer, aber davon könne er dispensiert werden[15]. Am 10. November 1869 teilte Antonelli dem Nuntius mit, daß die Propaganda mit Szaskiewicz einverstanden sei[16].

Plötzlich kam ein mit 12. November 1869 datiertes Schreiben des Prosekretärs der Propaganda an Antonelli, schnellstens Erkundigungen über Szaskiewicz einzuholen. Dem Hl. Vater seien Gründe pro und contra vorgetragen worden. So telegraphierte der Kardinalstaatssekretär am 16. November 1869, daß die Ernennung von Szaskiewicz bis auf weitere Nachrichten zu unterbleiben hätte[17].

In Wien war inzwischen das Ernennungsdekret schon vom Minister fertiggestellt worden, es fehlte nur noch die kaiserliche Sanktion. Da der Kaiser gerade um diese Zeit nicht in Wien weilte, konnte die Ernennung von Szaskiewicz

[11] A. a. O., Nr. 2092, v. 23. Juni 1869, Falcinelli an Antonelli.
[12] A. a. O., Nr. 2098, v. 30. Juni 1869, Falcinelli an Antonelli.
[13] A. a. O., Nr. 56.754, v. 30. Juli 1869, Antonelli an Falcinelli.
[14] A. a. O., Nr. 2127, v. 24. Juli 1869, Falcinelli an Antonelli.
[15] A. a. O., Nr. 2218, v. 26. Oktober 1869, Falcinelli an Antonelli.
[16] 5. November 1869.
[17] A. a. O., Tel. v. 16. November 1869, Antonelli an Falcinelli.

noch verhindert werden. Was war inzwischen in Rom geschehen? Im Kultusministerium unterrichtete man den Nuntius davon, daß die Polenpartei Sturm laufe gegen die Ernennung von Szaskiewicz und daß auch in Rom von polnischer Seite Schritte unternommen worden wären. Der Nuntius verwahrte sich zwar gegen solche Gerüchte, Rom betreffend, aber es mögen wohl solche Versuche gemacht worden sein. Am 16. November erklärte man dem Nuntius im Kultusministerium auch, daß der lateinische Erzbischof von Lemberg nichts gegen Szaskiewicz einzuwenden hätte. Wie groß war daher die Überraschung des Nuntius, als einige Stunden später besagter lateinischer Erzbischof samt zweien seiner Suffragane bei Falcinelli erschien und erklärte, er sei vom Ministerium gar nicht offiziell gefragt worden, nur eine Unterredung mit dem Statthalter habe er gehabt. Als ihm der Nuntius die gegenteilige Äußerung des Ministeriums entgegenhielt, erklärte er, diese sei grundfalsch, er sei für Sembratowicz, nicht für Szaskiewicz, der in seinem Herzen ein Schismatiker sei. Nach den drei Bischöfen kam der ehemalige Kultusminister Graf Leo Thun zu Falcinelli. Thun kannte aus seiner Amtszeit den Propst Szaskiewicz und bezeichnete die Verdächtigungen gegen ihn als grundlos. Verärgert schreibt der Nuntius: „Aus all dem mögen Eure Eminenz sehen, in welchen Schwierigkeiten ich mich befinde, um die Wahrheit über das zu erfahren, was Galizien angeht. Ich darf übrigens nicht verschweigen, daß der lateinische Erzbischof von Lemberg, der heute zu mir sagt, er habe Mons. Sembratowicz für das ruthenische Erzbistum vorgeschlagen, im vergangenen Jahr, als sein Rat wegen der Administratur von Przemysl durch Sembratowicz eingeholt wurde, erklärt habe, Sembratowicz sei gelehrt und heilig, aber ungeeignet und zu schwach für die Administratur ... Darüber hinaus hat mir der lateinische Erzbischof erklärt, er sei gegen meinen Kandidaten Sembratowicz wegen dessen jugendlichen Alters. Um Bischof zu sein, genüge es nicht, gelehrt und gut zu sein, sondern man müsse mindestens 40 Jahre alt sein; darauf erwiderte ich, ob die Kirche schlecht daran getan hätte, das kanonische Alter für den Bischof mit 30 Jahren festzusetzen? Er hat mir darauf nicht geantwortet und ist bei seiner gegenteiligen Meinung geblieben, die er noch dahin erweitert hat, daß er sich dagegen ausgesprochen hat, daß Silvester Sembratowicz an der Theologischen Fakultät in Lemberg einen Lehrstuhl bekam, da er ihn mit einem Polen aus Przemysl besetzen wollte. Um noch einmal auf Szaskiewicz zurückzukommen, so kann ich bestätigen, daß ich bis zum heutigen Tage nicht den geringsten Beweis, weder in Schriften, noch in Reden, noch in Taten habe, der mich überzeugen könnte, daß er verdächtig sei, zum Schisma hinzuneigen[18]."

Trotz dieser Stellungnahme des Nuntius wurde Szaskiewicz in Rom endgültig abgelehnt. Antonelli schrieb am 27. November 1869 an Falcinelli, daß von diesem Kandidaten abzusehen sei, weil er kein Religiose sei und dazu Witwer. Auch für die Schismatiker seien das Ablehnungsgründe[19]. In einer darauffolgenden Unterredung mit dem Kultusminister suchte der Nuntius diese Gründe vorzubringen. Der Minister erwiderte ihm, in Galizien gäbe es 1350 Priester, davon seien nur 50 nicht verheiratet, von diesen seien viele ungebildet oder kämen wegen ihres Rufes nicht in Frage, es gäbe wenig Auswahl. Der Basilianerorden sei völlig darniederliegend, schon seit 1749 sei immer ein Weltpriester auf den bischöflichen Thron von Lemberg berufen worden[20]. Der Nuntius wies nun an Stelle von Szaskiewicz wieder auf Sembratowicz hin[21].

Die Regierung hingegen schlug den Kanonikus von Przemysl Juzyczynski vor, der Abgeordneter in Wien gewesen war. Der Nuntius äußerte sich ungemein

[18] A. a. O., Nr. 2244, v. 17. November 1869, Falcinelli an Antonelli.
[19] A. a. O., Nr. 57.102, v. 27. November 1869, Antonelli an Falcinelli.
[20] A. a. O., Nr. 2261, v. 2. Dezember 1869, Falcinelli an Antonelli.
[21] A. a. O., Tel. v. 7. Dezember 1869, Falcinelli an Antonelli.

abfällig über diesen Vorschlag[22], auch von Rom kam die Weisung, unbedingt dagegen Stellung zu nehmen[23]. Die Regierung, gedrängt von der liberalen Partei, wollte auf jede Weise Juzyczynski durchbringen, das Ernennungsdekret war schon ausgefertigt. Der Nuntius beschwor den Kultusminister, den Papst nicht zu zwingen, den Kaiser bloßzustellen; gegen Juzyczynski gäbe es nur ein unbedingtes Veto. In einer Unterredung mit dem Kaiser, Anfang März 1870, sagte dieser zum Nuntius, „wegen der geringen Zahl an geeigneten Persönlichkeiten sei er in der Auswahl sehr beschränkt. Wieder sei ihm Sembratowicz vorgeschlagen worden. Er wisse sehr gut, daß es die erste Aufgabe eines Bischofs sei, für das Seelenheil zu sorgen, die Qualitäten des Mons. Sembratowicz in dieser Hinsicht seien hervorragend, aber er, der Kaiser, könne das politische Interesse nicht außer Acht lassen, das sich mit einem ruthenischen Erzbischof von Galizien verbinde. Galizien sei im Augenblick die wichtigste Provinz des Reiches, bewohnt von zwei Nationalitäten, die einander verbittert und feindselig gegenüberständen und die sich als Unterdrückte und Unterdrücker betrachteten. Die Regierung müsse die höchste Klugheit walten lassen und alle Mittel anwenden, um einen Bürgerkrieg zwischen Polen und Ruthenen zu vermeiden. Und, um diese Gehässigkeiten zu beseitigen oder wenigstens zu mildern, brauche man auf beiden Seiten Männer von großer Autorität. Der ruthenische Erzbischof sei gegenwärtig nicht nur das kirchliche Oberhaupt, sondern auch das politische und bürgerliche. Die Ruthenen hätten keine andere Repräsentanz als den Erzbischof, der im Landtag, wo der Präsident ein Pole sei, immer Vizepräsident sei, um so den vorherrschenden Einfluß der Polen auszugleichen. Aus diesem Grunde seien er, der Kaiser, wie auch das Ministerium der Überzeugung, Sembratowicz sei wohl ein hervorragender Bischofskandidat für Przemysl, nicht aber für Lemberg.[24]"

Der Nuntius fügte hinzu, er werde über die polnischen Abgeordneten auf das Ministerium Einfluß nehmen zugunsten von Sembratowicz, der als Mann von heiligmäßigem Leben und äußerst ruhigem Charakter von den Polen für unschädlich gehalten und daher allgemein als Erzbischof erwartet würde.

Ende April 1870 endlich war es so weit, daß das Ministerium das Ernennungsdekret für Juzyczynski zurückzog[25]. Damit war der Weg für die Kandidatur von Mons. Sembratowicz frei[26].

In Rußland wurde die Lage der katholischen Kirche nach der Niederwerfung des polnischen Aufstandes von 1863 sehr schwierig. Man betrachtete die Kirche als den eigentlichen Widerstandskern der Polen. Natürlich wirkte sich das auch auf die Stellungnahme zu den Unierten aus, die in der Diözese Chelm, zwischen Weichsel und Bug, lebten. Da dieses Gebiet zu Russisch-Polen gehörte, so hatte man die Unierten noch nicht zum Übertritt zur Orthodoxie gezwungen, aber die Bestrebungen gingen, wie auch der anschließende Bericht des Bischofs von Chelm, Michael Kuziemski, zeigt, in der Richtung, durch Förderung der sogenannten Puristenbewegung, durch Einführung der großrussischen Sprache, durch Anempfehlung der offiziellen liturgischen Bücher aus Kiew, durch Verdächtigungen, die Unierten wären schlechte Ruthenen und Russen usw. allmählich den Abfall von der Union vorzubereiten.

1865 wurde durch kaiserlichen Ukas römisch-katholischen Untertanen die Erwerbung von Grundbesitz unmöglich gemacht, Anfang 1867 das Konkordat

[22] A. a. O., Nr. 2338, v. 12. Februar 1870, Falcinelli an Antonelli.
[23] A. a. O., Nr. 58.021, v. 23. Februar 1870, Antonelli an Falcinelli.
[24] A. a. O., Nr. 2361, v. 11. März 1870, Falcinelli an Antonelli.
[25] A. a. O., Nr. 2401, v. 19. April 1870, Falcinelli an Antonelli.
[26] A. a. O., Nr. 2461, v. 8. Juni 1870; Nr. 2439, v. 25. Mai 1870, mit Verbalnote der ö.-u. Reichskanzlei v. 25. Mai 1870, Nr. 7943/VI, Falcinelli an Antonelli; Nr. 2507, v. 28. Juli 1870, Falcinelli an Antonelli.

von 1847 aufgekündigt. In einem Ukas von Ende 1867 wurde das Verhältnis von russischem Staat und römisch-katholischer Kirche einseitig geregelt. Der Kaiser wurde nun auch das Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche[27], alle Agenden, ausgenommen die rein dogmatischen, wurden dem Staate unterstellt. Es war strenge verboten, daß ein Bischof nach Rom berichtete, in St. Petersburg wurde ein geistliches Kollegium für die Belange der römisch-katholischen Kirche eingerichtet, das in engster Verbindung mit der Abteilung ausländischer Kulte im Ministerium des Inneren stand. Alle Versuche Roms, zu einem Ausgleich zu kommen, schlugen fehl. Während des Vaticanums waren die Sympathien der russischen Regierung offen auf Seite der Infallibilitätsgegner, Großfürst Konstantin hatte lange Unterredungen mit Döllinger und die russische Regierung berief den Münchner Universitätsprofessor Dr. Pichler, der wegen zweier seiner Werke auf dem Index stand und als Benefiziat von St. Cajetan in München ein intimer Freund Döllingers war, zuerst als Universitätsprofessor, dann als Theologen in die Abteilung für fremde Kulte im Innenministerium nach St. Petersburg[28].

So lagen also die Dinge in Rußland zu dem Zeitpunkt, in dem Bischof Michael Kuziemski seinen Bericht an den Zaren Alexander II. sandte (31. Jänner 1870). Da dieser Bericht dokumentarischen Wert hat, so gebe ich ihn in der lateinischen Übersetzung wieder, in der er nach Rom gelangt ist[29].

Extractus relationum

rutheni graec. cath. Chelmensis Episcopi Michaelis Kuziemski circa illam dioecesim datarum Imperatori Russiae Alexandro II pro anno 1869 ultimis Januarii 1869 et pro anno 1869 die 31 Januarii 1870.

I. Dioecesis ruthena graeco-catholica Chelmensis numerat 261 parochias, et comprehendebat anno 1869 numerum 245731 animarum hocce anno 5157 plures, quam erant 1868, et extendit sese per gubernia: Lublinense, Varsaviense, Siedlecense, Lomzinense et Suvalescense. Dioecesani rutheni graeco-catholici Chelmenses sunt fideles Imperatori et tenaces religionis catholicae cum ritu suo graeco-veteroslavico, neque quidquam magis timent, quam aliquam innovationem in sua religione, et in suo ritu. Maxime autem praevalet inter eos vitium ebrietatis cum vino cremato, cui foemineum genus magis deditum est, quam genus masculinum, sustentatur autem vitium hoc per Judeos praecipue in nundinis diebus dominicis et festivis, atque ex causa huius vitii populus derelinquit Ecclesias, non curat res domesticas ac labores, negligitque juventutem mittere in scholas.

[27] Winter, Rußland und die slawischen Völker, 14ff.

[28] A. S. S./F. M., 1870 Rubr. 255, Prov. Monaco, Nr. 232 v. 10. Mai 1868; 272 v. 20. August 1868; 361, v. 23. Februar 1869; 386, v. 2. April 1869; 397, v. 17. April 1869; 545, v. 11. Jänner 1870.

[29] A. S. S./F. M. 1870, Rubr. 247, Prov. Vienna (2°) Nr. 2391, v. 9. April 1870, Falcinelli an Antonelli. Einbegleitet ist dieser Bericht mit folgenden Worten: „Ich habe die Ehre, Eurer Eminenz eine Kopie der Übersetzung des Berichtes über die Diözese Chelm zu übersenden, der von Mons. Kuziemski, dem Bischof besagter Diözese, verfaßt und an den russischen Kaiser gesandt wurde. Es ist überflüssig, Eure Eminenz zu erinnern, daß die russische Regierung durch die gewaltsame und kapriziöse Unterscheidung zwischen dogmatischen und administrativen Angelegenheiten der Auffassung ist, daß ein bischöflicher Bericht ausschließlich dem administrativen Bereich angehört und es daher einem Bischof ausdrücklich verboten ist, davon den Hl. Stuhl in Kenntnis zu setzen. Mons. Kuziemski hat anläßlich seiner Reise nach Lemberg den betreffenden Bericht einer ihm befreundeten Vertrauensperson übergeben, damit er übersetzt und mir gesendet würde. Sollte das unglückseligerweise der russischen Regierung zu Ohren kommen, so würde es sofort ein Fall für Sibirien sein."

II. Clerus graeco-catholicus ruthenus in genere accurate conscienciose implet officia suae vocationis, addictus est religioni catholicae et ritui suo, et si quaedam devietates inter eundem observantur, intercedit Episcopus cum indagatione, poena et correctione. Episcopus conscientiose observare hic debet, indigenas sacerdotes in genere esse bonos, neque advenas sacerdotes ex Galicia omnes esse sine maculo, siquidem multi eorum venerunt horsum vel ibidem ob deviationes male notati, vel desperantes ideo, quia in Galicia ob malevolentiam et imprudentiam patronum praesentationem ad beneficia ecclesiastica obtinere non poterant, licet per decenia annorum in vinea Domini laborarent.

III. Sicuti anno 1868 ita etiam hodie invenit Episcopus necessitatem urgendi, quatenus institutiones diocesanae: clericale Seminarium, Capitulum Episcopale, Consistorium, et schola cantorum pro fine suo organisentur, et sufficienter dotentur. Quod attinet Seminarium, Episcopus saepissime illud visitat, et praelectionibus ac examinibus intendit. De organisatione ejusdem dedit projectum sub 30 Decembris 1869 Nr 313. Capitulum non est aliqua novitas, vel innovatio in Ecclesia Orientali; potius media aetate Monachi Basiliani trahentes ad se dignitates Ecclesiasticas, attentarunt haec antiquissima Consilia Episcoporum abrogare et suppleri non sine magno damno in Ecclesia Christi Domini, derelicto Clero saeculari in ruditate et ignorantia. Tantum bene organisatum Capitulum potest praebere bonum Consistorium ad negotia dioecesana in ordine tractanda et conservanda. Modo Consistorium supplere debent Sacerdotes curae animarum et aliis officiis applicati, necque pro laboribus in Consistorio remunerati, qui itaque multis intenti nullibi sufficiunt. Labores Consistoriales augentur, siquidem anno 1868 habebantur 1070 numeri expeditionum, anno 1869 erant 3113 expeditionum numeri, et quo accuratior erit administratio dioecesis, tanto magis crescit etiam numerus expeditionum, pro quibus, neque Cancellaria Consistorialis bene provisa est cum scriptoribus. Circa organisationem Capituli Consistorii et Cancellariae Consistorialis confecta jam sunt projecta ab Episcopo et regimini substrata, quorum proinde effectuationem et substrati projecti sui circa organisationem Scholae cantorum diaecesanorum petit.

IV. Ordo monasticus S. Basilii M. in Ecclesia Orientali gravissimae authoritatis, in dioecesi graeco-catholica Chelmensi plane sublatus, restituendus est. Modo habentur residui Basiliani parochiis applicati, aliqui vero eorum retinent adhuc monasterium suum Varsaviense, in quo tamen praeter nomen nihil monastici habetur. Proinde Episcopus proposuit projectum, pronunc saltem duo monasteria Basilianorum instaurandi, unum pro recollectione Cleri dioecesani, alterum vero pro novitiatu.

V. Descriptio Ecclesiarum et coemeteriorum facta anno 1868 exibebat maximam necessitatem melioris provisionis, quae etiam modo intercedit: etenim in hunc finem pecuniae a regimine a comitatis ecclesiasticis haud rite ad suam destinationem convertebantur, et quidem eo minus, quod parochiani ab omni controllo exclusi sint, qui itaque mirantur, Imperatorem permittere hanc defraudationem. Si autem parochiani conqueruntur, remittunt eos cum querelis ad comitata. Aedificatores Judaei quaerunt suum lucrum, praestantque mala materialia. Interim corruunt aedificia ecclesiastica lignea, nec murata praesto sunt, et si alicubi jam exstructa habentur in forma crucis, ita sunt angusta, ut parochianos haud capiant, angulique crucis ita oblonge exstruebantur, ut sacerdos pene altare ex iisdem vix possit videri. Quare Episcopus petit Aedificia ecclesiastica ex assignatis pecuniis construantur correspondenter destinationi suae, utque etiam sacristiae et chori pro cantoribus habeantur, proindeque projecta horum aedificiorum revidenda et corrigenda essent quatenus gratia Imperatoris sit revera gratia.

VI. Aedificia parochialia fere ubique sunt in malo statu, unde etiam summa habetur difficultas, in iisdem parochos locandi, quare in hoc negotio Episcopus ad Gubernatores sua dedit rescripta.

VII. Devenit jam Episcopus ad causam ritualem in quam sese ingerit administratio civilis nominatim Gubernator Siedlecensis Gromego resistente populo. Quae jam urgetur, et media, quibus puritas ritus urgetur, provocant justam oppositionem populi et Episcopi. Sacra Communio nostra cum S. Sede Apostolica Romana, in ritu nostro expressa, non debet oblitari. Non omne novum est malum, quare itaque illud non tenere, si bonum est? Jugum Christi suave est, neque Ecclesia ejus admittit vim, sed potius docet, et convincit, aliter autem habetur simulatio. In antiquum orientalem ritum successu temporis introducebantur ab ipsa Orientali Ecclesia multa nova; et quidem synodaliter, ut ad indigentias obvenientes fides catholica exprimeretur. Quae revera non consonant cum ritu orientali, neque impingunt fidei, nonnisi in Synodo Episcoporum nostrorum corrigi possent, praehabito tamen S. Sedis Apostolicae Romanae expresso consensu, de quo jam cum eadem pertractabatur, et de quo Pius Papa IX ad Ruthenos graeco-catholicos Episcopos dedit rescriptum suum sub 8 Aprilis 1862, et quum quidam Sacerdotes rutheni graeco-catholici proprio marte in Galicia purgationem ritus in levissimis attentarent, Metropolitae relegerunt eos ad ordinem. Itaque omnis purgatio ritualis relinquenda est synodo Episcoporum nostrorum et S. Sedi Apostolicae Romanae. Abrogata jam ante adventum Episcopi in Dioecesi Chelmensi organa eorumque illorum lusus non constituunt ritum, neque Episcopus intendit organa reintroducere: attamen genuflexiones, campanulae et monstratoria promovent pietatem populi; omnia haec adamavit populus: quare itaque eodem populo subripere? Cultus divinus praestare debet populo adminiacula pietatis, quae si secundum conceptus suos non inveniret, vel ex consuetudine, non haberet, deberet vel exorbitare, vel incidere in vagantem modo nihilismum. Gubernatores Suvalcensis, Lomcinensis, et Lublincensis prudenter faciunt, quod sese in causam ritualem non ingerant, et eam Episcopo relinquant, quare etiam in Guberniis suis habent pacem. Siedlecensis autem Gubernator intricavit sese in conflictus cum populo, ingerendo sese in illam causam cum sacerdotes novatores lubenter protegeret, et populo instaret, ut novitates suscipiant. Quare factum est, ut populus vitans hos Sacerdotes et functiones eorum ecclesias, incarceraretur. Postea removebantur tales Sacerdotes, et cum alii non haberentur, remansit populus sine sacerdotibus. In Galicia sunt in Ecclesiis scamna, campanulae, et monstratoria, et tamen habentur boni Rutheni. Firmiter convictum se esse dicit Episcopus, Ruthenos et Russos etiam sine orthodoxia conciliata cum orthodoxia occidentali, ac in communione cum S. Sede Romana posse esse peroptimos Ruthenos et Russos. Quae ad ritum graeco-catholicum revera pertinet, abrogata autem sunt cantilenis polonicis, vespertinum nempe, matutinum; ea Episcopus ad morem in Galicia Austriaca et ad epistolam pastoralem Antecessoris sui Episcopi Chelmensis Ciachanowski ex anno 1814 instaurabit, hancque epistolam pastoralem renovabit. Neque consultam invenit Episcopus prohibitionem regiminis, quominus Sacerdotes graeco-catholici visitare possint Ecclesias latinas, quia in easdem pro festivitatibus et indulgentiis conveniens populus graeco-catholicus non habet suos Sacerdotes pro excipienda confessione et pro ministranda sancta communione. Concludit jam Episcopus, se gravissime ferre id quod Russi continuo terreant Ruthenos, acsi Imperator non faveret eorum s. communioni cum S. Sede Apostolica Romana.

VIII. Visitatio Canonica dioecesis anno 1869 peragebatur Episcopo sequenti ordine et modo: In Gubernio Suvalescensi decanato Augustovienst 11 Maji consecravit Episcopus Ecclesiam in Janoco, eadem et 12 Maji inquirebat in statum huius et vicinae curatiae Pacoloco. Posthoc inquirebat in statum curationum Zabno, Bala cercocona, Lopokin Porstum, Holinka Reholucoka, et Lipsnet turgustowo. In Gubernio Lomzinensi visitavit Episcopus curatias Modyszoco, et Masowez. In Gubernio Siedlecensi visitavit Episcopus curatiam Siedlce, et ibidem gymnasio puerorum, puellarum, nec non scholam capitalem, porro curatiam Biala, ubi habentur reliquiae S. Josaphat. Posthoc reversus Episcopus Chelmam ad examina clericorum, concursale pro beneficiis et cantorum.

10 Septembris continuavit Episcopus canonicam visitationem in Gubernio Lublinensi et decanatu Bilohrajcensi curatiarum: Bilohraj, Lol, Kniaspol, Korchoco, Chmelsk, Loput, Zamok, Obsza, Parnohrod, Rozoniez, Biscsa, Kutno, Kreszoco, Lipiny, Branieco, Otrocz. 3 Octobris reversus est Episcopus Chelmam.

Gubernatores, officiales, militiae et populus excipiebant eum, cum omnibus honoribus, veniebatque ei obviam. Sacerdotes liturgisabant coram Episcopo, quos dein instruebat liturgisare in modum hunc, quem ipse observabat, quique observatur in Galicia.

Episcopus ipse liturgisabat, et in coemeteribus peragebat officium sacrum pro defunctis.

Ubique protocollariter conscribebantur responsa ad quaestiones pro visitatione canonica praescriptas, et ferebantur decreta reformatoria. In specie indagabat Episcopus in moralitatem Sacerdotum, Cantorum et parochianorum, denique in statum aedificiorum ecclesiasticorum, et parochialium. Populum albo-Ruthenum in Gubernio Suvalcensi invenit piissimum, laboriosissimum, amantemque suum ritum et suam fidem catholicam, et cum Sacerdotes ibidem plurima ex parte senio confecti essent, designabantur pro adjutorio eorum juniores.

Bilohradenses incolae conficiunt cribra, quibuscum agunt discedentes mercaturam per totum imperium, unde etiam inter eorum uxores deprehenditur magna dissolutio.

In multis locis inchohabatur jam aedificatio novarum ecclesiarum. Coemeteria fere ubique indecenter sustentantur.

Anno 1870 habet Episcopus in proposito visitando decanatus Zamoscensem et Krasnostviensem.

IX. Pro scholis magnae summae assignatae sunt, et impenduntur; verumtamen Episcopus non invenit magnum profectum doctrinae! Episcopus omnem curam ut catechetae ejus inspectioni jam subjecti, officio suo solerter incumbant. In quavis fere schola tantum pauci discipuli inveniebantur, et parochiani ipsi orabant eum, intercedere, quatenus doctrina in scholis diligentius et longius tradatur, quia modo feriae durant per octo menses, et in scholis docetur tantum per quatuor menses, et quidem autumnales, et hiemales, quando ob lutum et frigus juventus scholas frequentare facile non potest. Sicuti in Ecclesiis ita etiam in scholis comparebant matres cum liberis suis, ut Episcopus benediceret eis, et eos ad frequentationem scholarum moneret, siquidem dicebant, neminem curare et inspicere scholas. Prae omnibus disposuit Episcopus, ut in scholis adsint sacrae imagines, ut juventus discat cantum ecclesiasticum, utque non praeceptores saeculares, aliquando alterius confessionis, sed Curati locales doceant Catechismum, et quum quibusdam eorum objiciuntur suspecti politici sensus, petit Episcopus Imperatorem, quatenus eis fiducia restituatur quia sine interventione Cleri, scholae populares non possunt prosperare et quidem eo magis, quod praeceptores sint juvenes, et non habeant experientiam et dexteritatem docendi, quare etiam populus observare solet, antiquos cantores melius docuisse. Secundum opinionem Episcopi non esset adhibenda magna lingua russica, sed ruthena sive parvorussica his in oris materna, pro doctrina. Antiquiores libri cum orationibus et religiosis narrationibus magis placebant parentibus, quam moderni cum narrationibus ex vita quotidiana et cum fabulis. Nullo autem modo praetermittendus esset cantus in scholis ecclesiasticus, et magnum profecto incitamentum esset pro parentibus mittendi liberos in scholam, si praeceptor cum iisdem in Ecclesia cantaret. curandum quoque esset, ut puellae majori numero scholas frequentent, quia modo tantum aliquae, vel etiam nullae in scholis mittuntur.

X. Quoad statum Cleri observat Episcopus se invenisse triginta sex vacantes parochias, septem vacantes cooperaturas penes parochos, et duodecim cooperaturas penes Decanos. Anno 1869 mortui sunt quatuor parochi. Episcopus ordinavit 16 Sacerdotes, et septem suscepit canonice dimissos ex Galicia, in Seminarium

suum autem suscepti sunt ex Galicia venientes 10 Gymnasiastae. Organisabantur sex novae parochiae. Competentia pro beneficiis parochialibus vacantibus regulata est secundum canones, pro qua itaque praescriptum est examen concursale scriptum, et orale, et hoc in praesentia Episcopi. Consistorium convenit de quaestionibus, quas approbat Episcopus. Institutio ad beneficia curata fit per Episcopum, et instituendus debet praesente Episcopo absolvere totum officium divinum, incipiendo cum vespertino.

Episcopus praescripsit conventus Cleri decanalis, et tempore horum conventuum debent confiteri, absolvunt solemnem missam, trutinantque quaestiones a Consistorio propositas.

Etiam recordinandi presbyteri debent facere examen ex cantu et ritibus.

Pro viduis et orphanis intendit Episcopus ex contributionibus Cleri dioecesani efformare fundum, ex quo tales viduae et orphani post Curatos dioecesanos perciperent subsidia. Imperatori commendat Episcopus Curatos deficientes, ut pro iis congrua sustentatio designetur.

XI. Cathedralis Ecclesia indiget magna restauratione, neque habet decentia paramenta pro Episcopo et reliquo Clero. Similiter indiget Ecclesia seminarii reparatione. Palatium Episcopale et reliqua ad illud necessaria aedificia egent quoque restauratione. Pro Clero Cathedralis deest etiam domus.

Quum pro restauratione Cathedrale 80.000 rublorum, et pro restauratione Palatii Episcopalis 27.000 rublorum jam assignarentur, agit Episcopus pro hisce donis Imperatori gratias, commendatque Imperatori Ecclesias parochiales, aedificia parochialia, et alias indigentias in dioecesi nec non penes Ecclesiam Cathedralem, ut iisdem benevolentissime provideatur.

Denique recenset Episcopus, se ad varias instantias fecisse suas propositiones, ut 1. Nundinae diebus dominicis et festivis prohibeantur, 2. processiones ecclesiasticae in campos ad erectas cruces, in coemeteria et ad benedicendas aquas permittantur; 3. digniores Sacerdotes et Decani ordinibus condecorentur; 4. de fidelitate erga regimen in criminali et suspecti Sacerdotes in gratiam recipiantur, et ab inspectione politiae absolvantur!

In visitatione canonica dioecesis sua invenit Episcopus fere per omnes Ecclesias parochiales libros liturgicos laceratos aut plane deficientes, ut tali ratione officia divina aut male tantum, aut plane absolvi non possent. Ipsa missalia praestabant multas deficientes vel summopere laceratos phileras. Ut huic gravissimo defectui occurratur, monebat Episcopus parochianos, ut faciant collectiones pecuniae pro emendis his libris e typographia Leopoliensi in Galicia quales nempe pro graeco-catholicis Ruthenis praescripti sunt. Revera parochiani ubique collegerunt pecuniam ad coemendos lyturgicos libros insimulque petebant Episcopum, ut procuraret pro ipsis libros precatorias, quales apud graeco-catholicos Ruthenos in Galicia in usu sunt, typis impressi Leopoli. His praehabitis, dedit Episcopus desuper relationem ministro cultus Tolstoj, obtinuitque ab eodem facultatem, praefatos libros coemendi Leopoli in Galicia, et exinde sine solutione vectigalis invehendi in dioecesim suam.

Tantum contra missale excipiebat minister quod in eodem occurrat officium S. Josaphat et tempore Jubilaei, quare commendabat missale Kijoviense: sed Episcopus fecit remonstrationem in eo recte missale constituere pro unitis Ruthenis gravissimum librum, et quam maxime exprimere eorum unionem commemoratione nominis Papae Romani, proinde illud Leopoli impressum inveniendum est.

Ad compositionem difficultatum, quas Episcopus habet cum Gubernatore Siedlecensi Gromego communicavit minister cultus Tolstoj Episcopo Rescriptum suum datum praefato Gubernatori, ne sese in causas mere ecclesiasticas ingerat, nec Episcopo ponat impedimenta quoad illas causas in regenda dioecesi.

IV. Das Schicksal der Union

Nach 1870 wurde die Lage der Unierten in Rußland immer schlimmer. Zum Vorspann der orthodoxen Propaganda wurde meist die Puristenbewegung, deren radikaler Flügel den Übertritt zur orthodoxen Kirche vollzog. Tragisch ist die Figur des galizianischen unierten Priesters Popiel, der wegen seines Radikalismus nach Rußland gehen mußte und die eigentliche Ursache für die Auflösung des letzten unierten Bistums in Rußland wurde[30]. Allerdings gehen diese innerkirchlichen Strömungen parallel mit der allgemeinen antikatholischen Bewegung, die um die Mitte der siebziger Jahre allenthalben in Europa spürbar wurde und deren vornehmster Anführer Fürst Bismarck war. Man darf den Einfluß des deutschen Kulturkampfes in dieser Beziehung nicht unterschätzen. Ebenso, wie Bismarck eine internationale Bekämpfung des Sozialismus inauguriert hat, speziell auch in Zusammenarbeit mit Rußland, ebenso hat er auch auf die verschiedenen Staatsregierungen im antikatholischen Sinne eingewirkt.

1875 wurde das Gebiet der unierten Diözese Chelm aus der Verwaltungseinheit mit Russisch-Polen gelöst und zu einem eigenen Gouvernement erhoben. Damit hatte man eine Möglichkeit, auf administrativem Wege, durch Anwendung der Gesetze, die im übrigen Rußland galten, die Union mit Rom zu verbieten. Mit der katholischen Kirche zerfallene unierte Priester wurden als Werkzeuge benutzt, widerspenstige strafrechtlich verfolgt. Zahlreiche Priester flüchteten nach Galizien.

So war der letzte Rest der Union auf russischem Boden verschwunden. Chelm wurde nun, in Umkehrung der Verhältnisse, ein Prellbock gegen die unierten Ruthenen in Österreich-Ungarn. Zahlreiche ehemalige unierte Priester, vor allem aus Galizien, bekamen leitende Stellen in der nun orthodox gewordenen Diözese Chelm, man bemühte sich, durch Studien- und Erziehungsbeihilfen für die Kinder der ruthenischen Priester in Galizien, den unierten Klerus allmählich ins andere Lager zu bringen — zum Teil gelang es auch. Der ruthenische Klerus wurde von da an zum Teil auch für die russische panslawistische Propaganda anfällig, es gab sogar Hochverratsprozesse, in denen unierte galizianische Priester angeklagt waren[31].

Es ist in diesem Zusammenhang kurz auf die Bemühungen Leos XIII. hinzuweisen, mit Rußland in ein besseres Verhältnis zu kommen. Dies gelang ihm auch auf diplomatischem Gebiet. Seit 1887 bestanden wieder diplomatische Beziehungen zwischen Rußland und dem Hl. Stuhl. Der Papst arbeitete an nichts Geringerem als an der Wiedervereinigung der schismatischen Ostkirche mit Rom. Eine seiner größten Leistungen für eine zukünftige Union war die Reformarbeit am Basilianerorden, der nach langer Zeit des Niederganges zu neuer Blüte gebracht wurde[32]. Diese Bemühungen um Rußland brachten den Papst und seinen Staatssekretär Rampolla aber auch in Gegensatz zu Österreich-Ungarn, wo man nicht übersah, daß die Annäherung der Kurie an Rußland der panslawistischen Gefahr Vorschub leistete. Einer der Gründe für das Veto Kaiser Franz Josefs, das beim Konklave von 1903 gegen Rampolla bezeichnenderweise durch den polnischen Kardinal Puzyna ausgesprochen wurde, lag in der rußlandfreundlichen Haltung des Hl. Stuhles in jenen Jahren[33].

---

[30] Winter, Byzanz und Rom, 177f; ders., Rußland und die slawischen Völker, 16.

[31] Winter, Byzanz und Rom, 180f.

[32] Dazu Winter, Rußland und die slawischen Völker.

[33] Dazu meine Studie „Die Vorbereitungen der europäischen Großmächte, besonders Österreich-Ungarns auf das Konklave des Jahres 1903": Jahresbericht des Kollegium Petrinum für das Jahr 1954.

Bemerkenswert ist, daß 1905, im Zuge der russischen Revolution, als die religiösen Bekenntnisse sich freier entfalten konnten, 100.000 ehemalige Unierte, die 1875 zum Übertritt zur Orthodoxie gezwungen worden waren, wieder zur katholischen Kirche zurückkehrten — eine überaus große Zahl wenn man bedenkt, daß inzwischen 30 Jahre vergangen waren. Sie mußten jedoch zur lateinischen Kirche übertreten, da eine unierte Kirche auch jetzt nicht geduldet wurde[34].

Während des ersten Weltkrieges benützten die Russen die Besetzung von Ostgalizien, um für die Orthodoxie zu arbeiten. Trotz der Verschleppung des unierten Erzbischofs von Lemberg, Scheptycki, nach Rußland und einem massiven Druck wurden nur geringe Erfolge erzielt. Die Union war eine Herzensangelegenheit der griechisch-katholischen Bevölkerung.

Der Zusammenbruch des zaristischen Reiches und die Wiederaufrichtung des polnischen Staates brachten eine gewaltige Wendung. Nun wurde in Ostgalizien wieder die unierte Hierarchie hergestellt, auch in den neu zu Polen gekommenen weißrussischen und westukrainischen Gebieten an einer Gewinnung der Orthodoxen für die römisch-katholische Kirche gearbeitet. Allerdings wurde bei diesem neuen und bisher letzten Unionsversuch nicht die Mitarbeit der unierten ruthenischen Kirche in Anspruch genommen, sondern die zum Katholizismus übergetretenen Orthodoxen in eigenen unierten Pfarren zusammengefaßt, die dem lateinischen Episkopat unterstellt waren. In der Karpatoukraine, die 1918 zur Tschechoslowakei gekommen war, machte sich, ähnlich wie im tschechischen Sprachgebiet, am Anfang eine starke Abfallbewegung bemerkbar, die aber bald durch vorbildliche Arbeit der Bischöfe und von Basilianern aus Galizien zum Stehen gebracht wurde. Der unierte Priester Woloschin wurde 1939 sogar für kurze Zeit karpato-ukrainischer Ministerpräsident[35].

Dann kam der zweite Weltkrieg und an seinem Ende stand die völlige Vernichtung der Union der Weißrussen und Ukrainer mit Rom. Große Gruppen dieser unglücklichen Völker flüchteten 1944/45 vor der Roten Armee, mit ihnen Hunderte von unierten Priestern. Der zurückbleibende Rest wurde zum Übertritt zur Orthodoxie gezwungen.

Das ist das Ende der 350jährigen Geschichte der Union, wie wir gesehen haben, einer Geschichte voll von Tragik und Mißverständnissen. Wird es noch einmal eine Möglichkeit geben für eine Union dieser Länder? Der Christ muß Optimist sein. Es ist zu erwarten, daß die ehemaligen unierten Gebiete wie ein Sauerteig in der orthodoxen Kirche wirken. Das heldenhafte Martyrium so vieler Bischöfe und Priester wird einmal seine Früchte bringen. Vielleicht liegt auch der Schlüssel zur Bekehrung des Fernen Ostens in Osteuropa, nachdem so viele Versuche des Westens an der ganz anderen Mentalität des Ostens gescheitert sind. Eine Hauptvoraussetzung für ein Gelingen solcher Unternehmungen ist allerdings, daß nicht politische Interessen den Unionsgedanken in ihr Schlepptau nehmen.

[34] Winter, Byzanz und Rom, 191.
[35] Winter, a. a. O., 192ff.

REZENSIONEN

Paul Dörpinghaus S. S. S., Die Abschiedsreden Jesu. Problem und Lösung. Gr. 8° (52 S.). Rottweil a. N. 1957, Emmanuel-Verlag.

Eines der großen Probleme der Abschiedsrede im Johannesevangelium liegt in der Abfolge seiner Teile; wie hängen sie zusammen? was veranlaßte ihre Anreihung? Ich habe hierüber in dieser Zeitschrift[1] gehandelt, soweit sich auf Grund der rhythmischen und strophischen Elemente etwas über die Abschiedsrede ausmachen ließ. Eine letzte Lösung des Problems konnte natürlich auf Grund der Form allein nicht erzielt werden; das blieb weiteren Forschungen offen. Nun legt Paul Dörpinghaus als Ergebnis seiner Studien die Lösung vor, die einzelnen Teile der Abschiedsreden verdankten ihre Anreihung der Abfolge der Gebete, welche die Juden bei der Paschafeier zu verrichten pflegten. Die von D. gewählte Fragestellung war ohne Zweifel eine durchaus mögliche, und ein sauber erarbeiteter positiver Nachweis solcher Abhängigkeit wäre sehr willkommen gewesen.

Zuerst hätte allerdings festgestellt werden müssen, welche Gebete zur Zeit des zweiten Tempels bei der häuslichen Paschafeier rezitiert zu werden pflegten. Es war das sog. Hallel, die Psalmen (hbr) 113—118, dann ein ‚Lobspruch über den (Hallel-)Gesang', von dem es einen kurzen und einen langen gibt; am Schluß sang man das sog. große Hallel, Pss 120—136, oder nur Pss 135—136, oder auch bloß Ps 136 allein[2]. Bezüglich des ‚Lobspruchs über den Gesang' und die nachfolgenden Psalmen sind wir für die Zeit des zweiten Tempels im ungewissen; wenn einmal feststand, daß der erste Teil der Abschiedsrede wirklich vom Hallel abhing, mochte sorgfältige Untersuchung ergeben, ob ähnliche Beziehungen zwischen dem zweiten Teil und dem großen Hallel, bzw. Pss 135 und 136 bestanden und daraus gefolgert werden, daß auch diese Gebete schon damals in Übung gewesen sind. D. ist m. E. mit seinen diesbezüglichen Schlußfolgerungen allzu zuversichtlich.

Den Hauptteil seiner Studie bildet der deutsche Text der Abschiedsrede, aufgeteilt in einzelne als Vorsprüche oder Nachsprüche bezeichnete Partien mit den an den entsprechenden Stellen eingefügten Psalmen oder besser Psalmteilen, die als die auslösenden Elemente der ihrer Rezitation vorausgehenden oder nachfolgenden Worte Jesu anzusehen sind. Um die Tragweite der Übereinstimmungen zu prüfen, müssen wir uns hier auf ein paar Beispiele beschränken. Wir übergehen absichtlich solche Stellen, wo der Verf. erst mit einer oft recht zweifelhaften Exegese den Weg zur Übereinstimmung ebnet, wie wir auch Abstand davon nehmen, die exegetische Umrahmung der Studie einer Kritik zu unterwerfen.

Als ersten Psalm, der auf die Abschiedsrede auslösend gewirkt hat, nennt D. den Ps (hbr) 115, „einfach, weil nach der Schule Hillels der letzte Vers in Ps 114 lautet: *Qui convertit* etc. — *Convertit* ist das Stichwort für das große Ereignis dieses Abends: die Verwandlung von Brot und Wein in das Fleisch und Blut Christi". Das ist unzweifelhaft die traditionelle Lehre in ihrer heutigen Formulierung; daß schon die Urkirche formell an das Verwandeln gedacht hat, ist mehr als zweifelhaft; sicher ist nur, daß das vierte Evangelium am gegebenen Ort die Einsetzung der Eucharistie nicht erwähnt.

Ps 115, 1 „Nicht uns, nicht uns, nein, deinem Namen schaff Ehre" *(δός δόξαν)* bewirkte nach D., daß Jesus zur Einleitung dieses Psalmes (Vorspruch) sagte: „Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht *(ἐδοξάσθη)*, und Gott ist in ihm verherrlicht" usw. (Jo 13, 31—32). Eine derartige Beziehung zwischen Psalm und Jesuswort ist unter Umständen durchaus möglich. Wenn es dagegen in Ps 115, 16

[1] Der „formale Aufbau der Abschiedsrede Jesu": ZkTh 58 (1934) 155—207.
[2] S. Billerbeck I, 845.

heißt: „Der Himmel ist der Himmel des Herrn, doch die Erde gab er den Menschen", wird man nur schwer zustimmen, daß Jesus als Nachspruch dazu gesagt haben soll: „Kindlein, nur noch kurze Zeit bin ich bei euch. Ihr werdet mich suchen, aber wie ich den Juden gesagt habe, so sage ich euch jetzt: Wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht kommen" (Jo 13, 33). Damit wäre die Funktion des Ps 115 erfüllt.

Ps 117, 1—2 „Lobet den Herrn, alle ihr Heiden, rühmet ihn laut, Völker allesamt; denn seine Güte hütet uns machtvoll, des Herrn Treue währt allezeit", hätte nach D. das Wort hervorgerufen (Vorspruch): „Glaubet an Gott, und glaubet auch an mich" (Jo 14, 1). Auch diese Verbindung wirkt sehr gezwungen.

Dagegen ließe sich allenfalls 118, 19 als Anlaß zu Jo 14, 2—6 (Vorspruch) begreifen: „Tut mir auf der Gerechtigkeit Tore, einziehen will ich, will danken dem Herrn. Das ist das Tor, das hinführt zum Herrn, wer gerecht ist, darf durch es hineingehen" — Jo 14, 2—6: „Im Haus meines Vaters sind viele Wohnungen ... Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater außer durch mich". Wenn aber Ps 118, 27 bietet: „Gott ist der Herr, er ließ es licht werden für uns", etwa in der Bedeutung: Er verlieh uns Glück, Zufriedenheit, führt schlechthin kein Weg zu Jo 14, 7—11 als Nachspruch dazu: „Wenn ihr mich känntet, würdet ihr auch meinen Vater kennen" usw.

Auf den letzten Psalm des Hallel folgte im Passaritus der Lobspruch über den Gesang. In der kurzen Fassung (abgedruckt S. 20) heißt es: „Preisen sollen dich, Herr, unser Gott, alle deine Werke. Und deine Frommen ... sollen deinen Namen bekennen, benedeien, preisen, rühmen, erheben, hochhalten, heiligen und verherrlichen". Im Nachspruch dazu (Jo 14, 12—15) lesen wir: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer an mich glaubt, wird die Werke tun, die ich tue ... Alles, um was ihr den Vater in meinem Namen bittet, will ich tun, damit der Vater in seinem Sohne verherrlicht werde". Beide Texte enthalten drei Wörter in der gleichen Abfolge: Werke, Namen, verherrlichen. Aber damit erschöpft sich die Beziehung, sie bleibt ganz äußerlich.

Derlei Berührungspunkte findet D. zwischen Pss 115—118, dem Lobspruch über das Hallel, und Pss 120—124 einerseits, und Jo 13, 31—14, 31 andrerseits, sowie zwischen Pss 132—133 und Jo 17. Hingegen fühlt er selbst, daß Jo 15—16 aus der Rolle fallen. Zwar trifft sich Jo 15, 1 mit Ps 128, 3 im Wort „Weinstock", und der Verf. zieht auch die Ps 129—131 als auslösende Elemente heran; aber wenn irgendwo, braucht es hier sehr viel guten Willen, um Zusammenhänge zu sehen. Um diesen Mangel zu ersetzen, deutet D. diese beiden Kapitel der Abschiedsrede als Äquivalent der sog. Pesach-Haggadah. Sie bestand in der Erläuterung des ungesäuerten Brotes, der Bitterkräuter und des Pesach-Ereignisses. Der Verf. sieht nun in Jo 15, 1—17 die Weinstockrede, die sich auf die Eucharistie beziehe, was die Gleichung ergibt: Eucharistie-Brot-Massoth (d. i. ungesäuerte Brote); Jo 15, 18—16, 15 wäre die Verfolgungsrede und als solche ein Gegenstück zur Erläuterung der Bitterkräuter; den Abschluß macht die „Hingangsrede" Jo 16, 16—32, welche der Erläuterung des Pesach entspreche. Um diese Entsprechung zu erleichtern, deutet er „pesach" als „Hingang", was in keiner Weise nachzuweisen ist. Ferner erhebt sich die große Schwierigkeit, daß die Pesach-Haggadah ihren traditionellen Ort schon zur Zeit Jesu vor dem Hallel hatte. Wenn Jesus in allen andern Punkten das herkömmliche Ritual beobachtet hat, ist es unwahrscheinlich, daß er es bezüglich der Pesach-Haggadah nicht getan haben sollte. Die Beziehungen zu den Pss 128—131 müßten unzweifelhaft sein, um diese Abweichung vom Herkommen annehmbar zu machen. Sowohl der Anschluß von Jo 15—16 an diese Psalmen wie auch ihre Natur als Pesach-Haggadah sind gleicherweise unbewiesen; die rein äußerliche sprachliche Berührung mit Ps 128 („Weinstock") ist doch wohl zu dürftig, um das Dasein der beiden Johanneskapitel am Ort, wo sie stehen, zu erklären.

Dabei ist „Weinstock" noch das konkreteste der auf den Plan gerufenen Stichwörter. Alle andern scheinen nicht bezeichnend genug, um die Funktion als Stichwörter auszuüben. So finden sich „Namen" und „Ehre, Verherrlichung" schon in Ps 115, 1, aber diese Ausdrücke sollen erst bei ihrem Auftreten im Lobspruch über den Hallel-Gesang zur Äußerung von Jo 14, 12—15 geführt haben, während Ps 115, 1 lediglich Jo 13, 31 in Erinnerung gerufen hätte. Freilich kommt bei Jo 14, 12—15 (= Lobspruch über das Hallel) noch „Werke" hinzu, aber in total anderer Verwendung als in 14, 12.

Noch schwerer wiegt eine andere Beobachtung. Die These von der Parallelsetzung der Abschiedsrede mit den Pesach-Gebeten soll die Abfolge der Sprüche Jesu erklärlich machen. Aber die Stücke, die der Verf. als Vor- oder Nachsprüche zu den Psalmstellen bezeichnet, sind des öfteren in sich keineswegs einheitlich und geschlossen, sondern aus anscheinend disparaten Elementen zusammengesetzt, ohne daß dafür in dem betreffenden Psalm eine Handhabe und Erklärung geboten wäre. Als Beispiel diene Jo 14, 12—15: auf die „Werke" folgt ein Wort über das „Bitten", und am Ende das überraschende Sätzchen: „Wenn ihr mich liebt, so haltet meine Gebote". Der Lobspruch über das Hallel, zu dem diese Johannespartie den Nachspruch darstellen soll, erläutert das Auftreten und die Abfolge dieser verschiedenen Elemente in keiner Weise. Ebensowenig erklärt z. B. Ps 129 die Themen von 16,5ff und von 16, 13ff. Unerklärt bleiben überall die Formeln „Das habe ich euch gesagt", die stets einen neuen Gedanken einleiten. Es ergibt sich also, daß die These des Verf. nicht erläutert, was sie erläutern soll, das Auftreten der einzelnen Sprüche Jesu gerade an den Stellen, wo wir sie lesen.

Damit soll nicht gesagt sein, daß sich vielleicht nicht doch Berührungspunkte finden zwischen der Abschiedsrede und den Pascha-Gebeten, aber bei deren Untersuchung darf nicht Voreingenommenheit und willkürliche Exegese die Führung haben. Leider ist das Gesamtergebnis der Bemühungen D. s. eindeutig negativ. Wenn es solche Berührungspunkte gibt, sind es nur gelegentliche, so daß die Beziehung der Abschiedsrede zu den Pascha-Gebeten im besten Fall eine sehr lockere ist. *Paul Gaechter S. J.*

Henri Crouzel S. J., Théologie de l'image de Dieu chez Origène (Théologie. Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière 34). Gr.-8° (287 S.). Paris 1956, Aubier. fFr 1200.—.

Diese Monographie über die Lehre des Origenes vom ‚Bild Gottes' in Christus und in der begnadeten Menschenseele kann in ihrer Bedeutung für die altchristliche Dogmengeschichte am besten erfaßt werden, wenn wir sie in die Reihe von Untersuchungen hineinstellen, die in den letzten zwanzig Jahren zum gleichen Thema für eine Reihe von Kirchenvätern (bzw. zu deren Quellen) vorgelegt wurden. Wir halten es für nützlich, die wichtigsten hier aufzuzählen, um greifbar zu machen, in welchem Ausmaß gerade diese dogmatische Ikonologie für die patristische Theologie grundlegend ist: H. Wilms, Eikon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus I, Philon von Alexandrien, Münster 1935. — P. Aubin, L'image dans l'oeuvre de Plotin: Recherches de science religieuse 41 (1953) 248. — K. L. Schmitt, Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament: Eranos-Jahrbuch 15 (1947) 147. — J. M. Bover, Imaginis notio apud S. Paulum: Biblica 4 (1923) 174. — H. Merki, Homoiosis Theō (Paradosis 7), Freiburg (Schweiz) 1952. — A. Mayer, Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens von Alexandrien (Studia Anselmiana 15), Rom 1942. — E. Peterson, L'imagine di Dio in S. Ireneo: La Scuola Cattolica 69 (1941) 46. — R. Bernard, L'image de Dieu d'après S. Athanase (Théologie 25), Paris 1952. — R. Leys, L'image de Dieu chez Grégoire de Nysse (Museum Lessianum), Paris 1951. — Was die Forschung an weiteren Untersuchungen zum Umkreis dieser

Grundfrage vorgelegt hat, findet sich in dem sorgfältigen Literaturverzeichnis bei Crouzel (S. 20—29) handlich beisammen. Man ersieht aus ihnen, wie tief die dogmengeschichtliche Wissenschaft über die erste, verdienstliche Arbeit von A. Struker (Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte, Münster 1913) vorangedrungen ist. Man sieht aus ihnen aber auch, daß es vor allem Origenes ist, der in seiner Ikonologie der Sammelpunkt aus Philon und dem Neuen Testament und der Ausstrahlungspunkt für die Theologie des vierten Jahrhunderts geworden ist. Um so dankbarer sind wir darum, in der vorliegenden Monographie nun eine Gesamtdarstellung der Lehre des Origenes zu besitzen.

Ihre Vorzüge erweisen sich, je eindringlicher und kritischer man das Buch liest. Da ist zunächst die umfassende und urteilssichere Kenntnis der Quellen — jeder Kenner weiß, wie wichtig dies gerade in bezug auf das uns erhaltene Schrifttum des Origenes ist. Alle Ergebnisse der neuesten Literaturkritik sind berücksichtigt, auch die neuentdeckten Texte aus dem Streitgespräch mit Heraklides sind in die theologische Diskussion der Imago-Lehre einbezogen. Ein nicht unwichtiges Nebenprodukt dieser Kritik der Quellentexte ist die scharfe, aber berechtigte Beurteilung der Vergröberung der Origenischen Lehrstücke durch Epiphanius und Justinian (S. 156) und damit auch der textkritischen Stellungnahme zu Koetschaus Edition des *Περὶ ἀρχῶν* im GCS. Ein weiterer Vorzug (man mag dann in den einzelnen Fragen manchmal verschiedener Meinung sein) besteht unseres Erachtens in dem dogmengeschichtlichen Takt, mit dem der Verf. das Lehrgut des Origenes in seinem Werden, seiner gänzlich unsystematischen Denkweise und daher auch in seinen Widersprüchlichkeiten abtastet (la doctrine ‚in fieri'; S. 121), mit dem Blick vor allem auf die Punkte, an denen dem Genius des Origenes es nicht immer gelang, Platon mit dem Neuen Testament zu vereinen (vgl. S. 222). Eines jedenfalls geht aus allem deutlich hervor: Origenes war Theologe und Christ, und mithin ist es eine durchaus genuine und wissenschaftlich einzig verteidigbare Haltung, wenn der sorgsame Interpret dieser Theologie seine Untersuchung auch vom rein dogmengeschichtlichen Standpunkt aus führt. Es ist darum unseres Erachtens durchaus verfehlt, was E. von Ivanka in seiner Kritik an Crouzels Werk (Anzeiger für die Altertumswissenschaft 10, Innsbruck 1957, S. 165) „enttäuscht" vorbringt: gerade der „Nur-Theologe" hat doch wohl Zutreffenderes zu sagen als der Forscher, der sich bloß um die geistesgeschichtliche Einordnung des Origenes in spätplatonische Strömungen bemüht.

Nun kann zwar auch Crouzel, bei aller Einsicht in das Unsystematische und in das dogmengeschichtlich Transitorische der Origenischen Lehre, auf den Versuch einer Systematik und mithin auch einer Vergleichung mit späteren, erst im weiteren Verlauf dogmatischer Fragestellungen akut werdenden Problemen nicht verzichten. Das ist immer der mitunter bestreitbare Zoll, den der Forscher dem Versuch entrichten muß, das ‚fieri' in ein übersichtliches ‚factum esse' einzufangen. Wenn das so vorsichtig geschieht wie in diesem Buch, wird man am Ende doch (beinahe ‚trotz' Origenes) von einem hinter allen mitunter kaum harmonisierbaren Teilansichten liegenden ‚System' des Theologen Origenes sprechen dürfen. Das wird gerade in seiner Imago-Lehre faßbar, die der Verf. kunstvoll, aber ohne Künstelei, aus dem Gesamt der Origenischen Gedankenwelt herauslöst, um ihre auch für die (nicht weiter behandelte) Lehre von der Schriftinterpretation, von den Sakramenten und selbst von der (auch hier nicht weiter beurteilten: vgl. S. 255, Anm. 64) Apokatastasis grundlegende Bedeutung zu erweisen. Die Abhandlung gliedert sich nach einem einführenden Kapitel über die Bildlehre der griechischen Philosophie, der jüdischen Theosophie und der neutestamentlichen Lehre (S. 31—70) in zwei große Lehrstücke: Christus-Logos als Bild Gottes (S. 75—142) und Teilhabe des begnadeten

Menschen an der Abbildlichkeit Gottes durch den Logos (S. 147–260). Das sind aber just die beiden Probleme, an denen sich die weitere Theologie vorab des vierten Jahrhunderts sozusagen wund denkt: die Logoslehre mit ihren Ausgängen im Nizänum und im Arianismus; und die Gnadenlehre mit ihren Weiterungen in der griechischen Vergöttlichungslehre und in dem westlichen Pelagianismus. Für beide Probleme liefert uns diese Forschung das reichste Material aus Origenes. Denn beide Fragen spitzen sich in seiner Theologie zu: die Frage nach der Subordination des Logos unter den Vater (S. 113–121) und die Frage nach der scheinbar synergistischen, in manchen Äußerungen fast semipelagianisch klingenden Gnadenlehre (S. 242f). In der Anthropologie ist die Lehre des Origenes von der Gottebenbildlichkeit der ‚Seelenspitze' — im Gegensatz zu der viel realistischeren etwa des Irenäus (vgl. Adv. haer. V, 6, 1) (S. 65f; S. 155f) — zum Ausgangspunkt des griechisch-monastischen Spiritualismus geworden. In der Lehre vom langsamen, in Askese zu gestaltenden Übergang vom ‚Bild' zur endzeitlichen ‚Ähnlichkeit' (S. 217–222) erfassen wir Origenes noch einmal als den heimlichen Meister der klassischen Askese der kommenden Zeit. Seine gesamte Lehre vom Bild Gottes im Logos und im Menschen ist wie die Membran eines Kreises: überall rührt sie an alles, und der Fragen, die damit zusammenhängen, sind ungezählte: wir erinnern nur etwa an die hier bloß angedeutete christlich-politische Problematik des Origenes von der durch den Teufel verfälschten Gottebenbildlichkeit des Staates (S. 193 bis 197), an die seltsame Tier-Theologie des Origenes (Images bestiales: S. 197 bis 206), über die wir (Eranos-Jahrbuch 15, Zürich 1948, S. 222f) einiges gesagt haben. Von da aus wäre es einmal einer genauen Untersuchung wert, was Origenes als Platonist und als Christ meint mit der ‚Verdichtung' (τὸ πηκτόν, *incrassatio*) der Körpermaterie durch die Sünde (vgl. S. 181), ein Gedanke, der in der aszetischen Literatur späterer Zeiten eine bestimmte Rolle spielt. Kurz, der Fragen, die Crouzel aufwirft, sind viele. Sie ergeben sich, weil er uns zum Hauptproblem, der Gottebenbildlichkeit in der Lehre des alexandrinischen Meisters, so viel Bleibendes geantwortet hat. *Hugo Rahner S. J.*

Aloys Grillmeier, Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung. 8° (150 S., 5 Tafeln). München 1956, Hueber.

Trotz zahlreicher Publikationen über die Ikonographie der Kreuzigung in der Frühzeit hatte das Problem, das die Wiedergabe Christi mit offenen Augen und durchbohrter Seite aufrollt, keine befriedigende Lösung gefunden. G.s Studie befaßt sich damit, wie die Zeichen des Lebens und des Todes in diesen Bildern, zu denen auch die Kreuzigung des Rabulaskodex (vom Jahr 586) gehört, zu vereinen sind. Haben die Künstler Christus tot oder lebendig darstellen wollen? Historisch gesehen, ist es nicht möglich, diese Darstellungen zu deuten. Bei den verschiedenen Versuchen, das Problem zu lösen, ist dem Einfluß der Symbolik zu wenig Raum gelassen worden. Der Verf. holt weit aus, um die Bedeutung der Symbolik im geistigen Christusbild, sowie in der Kunst der ersten Christen zu beleuchten, und kommt zu dem Ergebnis, daß der Physiologus mit seinen zahlreichen christologischen Symbolen die Kreuzigungsbilder vom Typ des Rabulaskodex beeinflußt haben müsse. In dem Passus über die Eigenschaften des Löwen wird seine zweite Natur wie folgt geschildert: „Wenn der Löwe in seiner Höhle schläft, wachen seine Augen; denn sie sind offen und in den Cantica bezeugt Salomon und spricht: ‚Ich schlafe, aber mein Herz wacht' (Cant 5, 2). So schläft zwar der Leib meines Herrn am Kreuz, seine Gottheit aber wacht zur Rechten des Vaters. ‚Denn nicht schlummert oder schläft der Wächter Israels' (Ps 121, 4)" (S. 84). In Anlehnung an den Physiologus vergleicht auch Eulogius von Alexandrien den Löwen mit dem Gekreuzigten, der „ ... als Mensch ein wenig schlief, als Gott aber die Augen der Gottheit offen hielt" (S. 85).

Hieraus kann man nur mit G. folgern: Christus „ist im leiblichen Todesschlaf befangen; seine Seite ist ja durchbohrt. Wir stehen vor dem Bild eines Toten ... Das Offensein der Augen ist also keine Aussage über einen Zustand des Leibes, sondern eine symbolische Hervorhebung der Gottheit des Gekreuzigten ..." (S. 86). Der Verf. führt noch weitere Texte orientalischer und abendländischer Herkunft an, um seine Hypothese zu stützen und weist auch auf die Illustration des Löwen-Gleichnisses im Codex Aureus (vom Jahr 870) hin, deren Beischrift allerdings die Besiegung der Unterwelt und die Auferstehung, nicht die Kreuzigung erwähnt. — Daß die Symbolik des schlafenden Löwen aber auch auf den Gekreuzigten zu beziehen ist, nicht nur auf die Auferstehung, wie meist angenommen wird, geht aus den Darlegungen des Verf. jedenfalls einwandfrei hervor. Bei der großen Verbreitung des Physiologus ist die Annahme, daß dieser die Kreuzigungsbilder des „realsymbolischen" Rabulastyps beeinflußt habe, durchaus einleuchtend.

Wie der Verf. selbst aussagt, bedarf die Hypothese noch weiterer Festigung, bis sich alle Glieder der Beweiskette schließen. Es sei darauf hingewiesen, daß Überreste dieser Symbolik im Osten noch viele Jahrhunderte später wiederzufinden sind. Die Emmanuel- oder '*Αναπεσών*-Bilder geben den schlafenden Christusknaben (Vorzeichen des Todesschlafs) mit geöffneten Augen wieder, so z. B. ein aus dem Anfang des 14. Jh. stammendes Wandgemälde der Protaton-Kirche in Karjes (Athos)[1] oder ein Fresko des Klosters Xenophontos (16. Jh.); hier erscheint über dem mit offenen Augen schlummernden Knaben ein Engel, der Kreuz und Lanze trägt.[2] Zuweilen findet sich auf diesen Bildern auch ein schlafender Löwe.[3] In der Ikonenkunst kehrt das Bild in ähnlicher Fassung wieder und wird durch die Beischrift „Das schlummerlose Auge" gekennzeichnet.[4]

G.s Buch wird durch einen kurzen Anhang bereichert, in dem der Verf. eine Zusammenstellung von vorwiegend abendländischen, seit dem 9., bzw. 10. Jh. entstandenen Kreuzigungsbildern bringt, wobei er zwei Haupttypen unterscheidet, den realsymbolischen (offene Augen, durchbohrte Seite) und den vorwiegend realistischen (geschlossene Augen, geneigtes Haupt) — eine zur Klärung beitragende dankenswerte Arbeit, wenn auch begreiflicherweise keine Vollständigkeit angestrebt werden konnte. *E. Lucchesi Palli*

[1] G. Millet, Monuments de l'Athos, Paris 1927, T. 50.
[2] Millet, a. a. O., T. 180; H. Brockhaus, Die Kunst in den Athosklöstern², Leipzig 1924, S. 102.
[3] H. Schrade, Die Auferstehung Christi, Berlin-Leipzig 1932, S. 36f.
[4] N. P. Kondakov, Die russische Ikone, Prag 1931, T. 93; L. Réau, Iconographie de l'Art Chrétien, Paris 1955, S. 93.

NEUERSCHEINUNGEN

Kirchengeschichte

Ambrosius Catharinus Politus O. Pr., Apologia pro veritate (Corpus Catholicorum 27). Hrsg. von J. Schweizer, f. d. Druck überarbeitet von A. Franzen. Gr.-8° (XXVIII u. 372 S.). Münster 1956, Aschendorff. — J. Schweizer ist durch seine Erforschung der literarischen Gegnerschaft M. Luthers in Italien bereits mehrfach hervorgetreten. Hiemit gelangt das Hauptwerk eines der ersten dieser Gegner zur kritischen Edition. Politus war bereits päpstlicher Konsistorialadvokat, als er sich entschloß, Dominikaner zu werden. Noch während seiner theologischen Vorbereitung erhielt er — in jenem kritischen Jahr 1520 — von seinen Obern den Auftrag, gegen Luther eine Streitschrift zu verfassen. Diese ist dann noch im Dezember des gleichen Jahres erschienen. Für seine Arbeit lagen Politus die meisten der Schriften Luthers vor, die er vor 1520 verfaßt hatte. Vor allem setzte sich der Dominikaner mit den Sätzen des Reformators gegen den päpstlichen Primat auseinander. Der wissenschaftliche Ertrag der Apologie wäre nicht hoch in Anschlag zu bringen, meint der Herausgeber, denn Politus wiederholt im allgemeinen nur jene Argumente, die bereits Eck und Prierias vorgebracht haben. Sie ist bloß darin eine selbständige Arbeit, daß sie in einer „eigentümlichen Anordnung und oft überraschenden Anwendung von sonst bekannten scholastischen Argumenten oder Stellen aus der Hl. Schrift und aus den Schriften der Kirchenväter" verfaßt ist (XVII). Für das Verständnis jener Zeit und ihrer Denkart, aber auch für das Verständnis der Sätze Luthers eine dankenswerte Veröffentlichung. Dieses Verständnis wird durch viele Bemerkungen zum Text, die sowohl die Zeitgeschichte als auch die Lehre Luthers selbst berühren, wesentlich gefördert. *F. Sissulak S. J.*

Winfried Trusen, Um die Reform und Einheit der Kirche. Zum Leben und Werk Georg Witzels (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum 14). 8° (84 S.). DM 4.80. — Der hier behandelte Apologet und Kontroverstheologe Georg Witzel ist zweifellos eine der interessantesten Figuren der Reformationszeit. Auf Befehl seines Vaters Priester geworden, trat er bald darauf zum Luthertum über, wurde Visitator und eifriger Mitarbeiter des Jakob Strauß und auf dessen Empfehlung Pfarrer einer kleinen protestantischen Pfarrei in der Nähe von Eisenach. Da er aber in den Wirren des Bauernaufstandes die Forderungen seiner bäuerlichen Seelsorgskinder unterstützte und deshalb von seinem Patron verfolgt und auf sein Anstiften sogar verhaftet wurde, wandte er sich wiederum von der reformatorischen Bewegung ab, wurde zunächst katholischer Prediger in Eisleben, flüchtete aber von seinen leeren Kirchenbänken an den Hof des Herzogs Georg von Sachsen, später dann an den des Kurfürsten von Brandenburg, wurde Berater des Fürstabtes von Fulda, erhielt nach 20 Jahren die stillschweigende Genehmigung für seine unkanonische Ehe, verfaßte eine Reihe von Gutachten für Reichstage, Konvente und sogar für den Kaiser, wurde von diesem zum Doktor der Theologie ernannt und vom Papst und seinem Staatssekretär, dem hl. Karl Borromäus, ausgezeichnet; der letztere hätte ihn sogar offiziell zum Konzil von Trient eingeladen, wenn dies nicht vom Konzilslegaten, Kardinal Hosius, hintertrieben worden wäre. In seinem literarischen Werk, das 150 z. T. sehr umfangreiche Schriften umfaßt, bemüht sich W., einer der bedeutendsten Pastoraltheologen des 16. Jahrhunderts, um die Reform der Kirche und des Klerus, dem er das Väterstudium, die Schriftlesung sowie die Pflege der Liturgie ans Herz legt und so das Predigtniveau zu heben sucht. Denn die Reform der katholischen Kirche ist nach seinem

Dafürhalten eine unabdingbare Bedingung für die Wiedervereinigung der Konfessionen, die er mit allen Fasern seines Herzens erstrebt. „Sie sollen büßen, so wollen wir auch büßen. Sind sie Og, so sind wir wahrlich Magog" (S. 72).

F. Maaß S. J.

Anton Hänggi, Der Kirchenhistoriker Natalis Alexander (1639–1724) (Studia Friburgensia, Neue Folge 11). 8° (XXVII u. 417 S.). Freiburg (Schw.) 1955, Universität. sFr 18.70. — Wenn einem prominenten Mitglied eines Ordens, dem von jeher die *inquisitio haereticae pravitatis* anvertraut ist, das Mißgeschick widerfährt, daß eine ganze Reihe seiner bedeutenden wissenschaftlichen Werke auf den römischen Index der verbotenen Bücher gesetzt wurde und trotz aller persönlichen Verbindungen, Rechtfertigungsversuche und Interventionen bis zum heutigen Tage indiziert bleibt, darf man sich nicht wundern, wenn man immer wieder versucht, die Gedankenwelt eines solchen Gelehrten aufs neue zu durchforschen und aus seinem Leben und den Zeitverhältnissen zu erklären. Der Verf. der vorliegenden Studie, der im Vatikanischen Archiv, in den Archives Nationales in Paris, im Britischen Museum und im Generalatsarchiv in Rom ein umfangreiches und bis jetzt vielfach nicht bekanntes Quellenmaterial benützen konnte, ist nun in der Lage, manche Wissenslücken über das Werden und Wirken des großen französischen Kirchengeschichtsschreibers zu schließen, die Entstehung der verurteilten Werke genauer darzulegen und ihre Doktrin aus den Zeitströmungen näher zu beleuchten. Da sich H. seiner Aufgabe nicht nur mit immensem Fleiß, mit Liebe und Hingabe für seinen Helden und dessen Lebenswerk unterzieht, sondern auch als temperamentvoller Verteidiger rhetorische Stilmittel nicht verschmäht, wirkt die Lektüre seines Buches niemals langweilig oder ermüdend. Was nun einzelne Endergebnisse dieser Untersuchung oder Aufstellungen des Autors anbelangt, so ist zuzugeben, daß von einem dogmatischen Jansenismus Alexanders keine Rede sein kann. Wenn aber H. dann hinzufügt, daß „sein ganzer Jansenismus nur ein Gemisch von Gallikanismus, Anti-Jesuitismus, Anti-Molinismus, Anti-Laxismus, Anti-Probabilismus und weiter nichts" gewesen sei (S. 260), so muß man doch daran erinnern, daß der verflachte Jansenismus des 18. Jahrhunderts eben zu einem guten Teil aus diesem Mischmasch bestand, oder sich doch nur mit seiner Hilfe am Leben erhielt. H. gibt dann zu, daß Alexander bezüglich der Unfehlbarkeit des Papstes keineswegs die kirchliche Lehre hielt, betont aber zugleich, daß er sich deswegen keiner Häresie, sondern nur eines Irrtums schuldig gemacht habe, weil damals die Unfehlbarkeit noch nicht definiert gewesen sei (S. 106). Damit diese Behauptung keinen Anlaß zu Mißverständnissen gäbe, sei daran erinnert, daß der CIC (can. 1325) ausdrücklich erklärt, daß jener, der eine *ex veritatibus fide divina et catholica credendis* leugnet, Häretiker ist. Und selbst dann, wenn man sich darauf berufen wollte, daß das nicht für die damalige Zeit galt und jedenfalls die heute dafür festgesetzten kanonischen Strafen nicht nach sich zog, so war die abweichende Lehrmeinung A.s kein bloßer Irrtum, sondern eben ein Irrtum im Glauben (*error in fide*). Der Gallikanismus A.s ist so offenkundig, daß ihn niemand abstreiten kann, und H. zitiert dafür sogar dessen eigenen Ausspruch, der seine Lehre erklären und entschuldigen sollte: „Die gallikanischen Theologen stimmen in dieser Frage mit denen anderer Länder nicht überein; doch das schadet der päpstlichen Gewalt nichts und berührt den Primat nicht. Wenn man über die Macht Gottes disputieren darf, obwohl alle Theologen die Macht Gottes annehmen, ist es dann erstaunlich, daß die Päpste gestatten, über die Ausdehnung, die Art und den Gebrauch der päpstlichen Macht zu disputieren, wo doch alle einig sind: der Primat stammt von Christus und ist göttliches Recht?" (106). Die Päpste waren aber offenbar doch anderer Ansicht und setzten nach der Auffassung H.s die Werke des französischen Kirchenhistorikers gerade deshalb auf den Index, weil sie und insofern sie den Galli-

kanismus verteidigten. „Man schlägt auf den Sack und meint den Esel" (S. 156). Die Pointe dieses Witzes und das Tertium comparationis des Vergleichs treffen aber doch daneben, weil der gelehrte Dominikaner keineswegs so unschuldig war wie der leblose Sack auf dem Rücken des Grautieres, A. vielmehr in den Bänden seiner Kirchengeschichte die Irrlehren des Gallikanismus verteidigte und in ganz Frankreich verbreitete. Es ist nämlich gar nicht wahr, daß die französische Nation, Klerus und Laienwelt, geschlossen hinter diesen Anschauungen stand. Denn das bedeutsame Werk von A. G. Martimort, Le Gallicanisme de Bossuet (Paris 1953), das der Verf. leider nicht benützt hat, zeigt deutlich, welche Gegenvorstellungen die Declaratio cleri gallicani von 1682 allenthalben hervorrief und daß Ludwig XIV. den Widerstand, den man seiner Kirchenpolitik entgegensetzte, erst nach und nach und nur mit Gewalt überwinden konnte. *M.*

P. Athanasius G. Welykyj O. S. B. M., Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia (1075—1953). Vol. I.: 1075—1700; vol. II.: 1700—1953 (Sectio III.: Documenta Romana Ecclesiae unitae in terris Ucrainae et Bélorussiae. Documenta Pontificum Romanorum). Gr.-8° (XX u. 686; XII u. 671 S.). Romae 1953, PP. Basiliani (Piazza della Madonna dei Monti 3). — Diese überaus wertvolle Quellenedition, die alle päpstlichen Dokumente, die für die Ukrainer und Weißrussen im Laufe von fast 900 Jahren erlassen wurden, in zwei starken Bänden zusammenfaßt, bildet eine unentbehrliche Grundlage für die Kirchen-, Profan- und Sozialgeschichte jenes Volkes, das sich schon vor langer Zeit einen Staat geschaffen hatte, in dem es nach seiner Art, seinen eigentümlichen Sitten und Gebräuchen leben konnte. Der Verf. macht auf diesen Umstand eigens aufmerksam, weil die heutige Ukraine bis ins 13. Jh. hinein das eigentliche russische Reich war, das durch den Einbruch der Tataren in zwei Hälften geschnitten wurde, von denen wiederum nur die südliche ein wirkliches Königreich bildete, die nördliche hingegen nur aus mehreren moskowitischen Fürstentümern bestand. Teile des Südreiches, das jetzt seinen kirchlichen Mittelpunkt nicht mehr in Kiew, sondern in Halisch hatte, wurden im 14. Jh. Polen, Litauen und Ungarn einverleibt, bis dann das geeinigte moskowitische Reich, das nunmehr zum russischen geworden war, sich alle ehemaligen ukrainischen Gebiete unterwarf und nach dem zweiten Weltkrieg auch noch das frühere Karpathorußland annektierte. Diese politischen Wechselfälle spiegeln sich schon insofern in den vorliegenden Dokumenten wieder, als sie bis zum Ende des 17. Jh. die Ukrainer „Russen" nennen, sich an Menschen und Gemeinschaften wenden, in denen Ukrainer lebten, oder auch an Polen, Litauer und Ungarn des lateinischen Ritus gerichtet sind, die in Gegenden mit geschlossener ukrainischer oder ruthenischer Bevölkerung lebten und sogenannte Eparchien bildeten. Eine Klassifizierung oder gar eine eingehendere Beschreibung der päpstlichen Urkunden, von denen viele aus dem Vatikanischen Geheimarchiv stammen und zum erstenmal veröffentlicht werden, ist hier nicht möglich. Der Rez. möchte aber doch auf jene hinweisen, welche die Union von Florenz (I, n. 64ff) und vor allem die von Brest zum Gegenstand haben (I, n. 132ff), die ja auch für die ganze abendländische Kirchengeschichte von Interesse und Bedeutung ist. *M.*

Friedrich Rennhofer, Die Augustiner-Eremiten in Wien. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Wiens. 8° (287 S.). Würzburg 1956, Augustinusverlag. — Die aus besten archivalischen Quellen und einer reichen Literatur geschöpfte Festschrift gibt einen guten Längsschnitt durch die 600jährige Geschichte der Wiener Augustiner-Eremiten mit ihrem Auf und Ab des religiösen Lebens, ihren Beziehungen zur Universität, ihren finanziellen Schwierigkeiten, ihren Verweltlichungs- und Reformansätzen, die aufs engste mit der Kirchen- und

Geistesgeschichte der Haupt- und Residenzstadt verbunden waren. Bei der Behandlung der theresianisch-josephinischen Epoche wäre die Verwertung der ersten beiden Bände, die der Rez. über den Josephinismus in den Jahren 1951 und 1953 herausgegeben hat, einer vertiefteren Auffassung von der Aufklärung und ihrem Einfluß auf das kirchliche und klösterliche Leben zugute gekommen. Wenn dann der Verf. S. 237 ff nach den Ursachen forscht, die die glimpfliche Behandlung der Augustiner-Eremiten im Sturm der Klosteraufhebung erklären könnten, und diese in der Ordenstheologie erblickt, die bekanntlich die Scholastik ablehnte, so ist der Rez. imstande, auch diese Frage der Ordensgeschichte eindeutig zu beantworten. Unter den in der kaiserlichen Resolution vom 10. November 1781 (vgl. die Photokopie bei Maaß, Der Josephinismus III, S. 320) aufgezählten Eremiten versteht der geistliche Referent, der die Vorschläge zur Durchführung der Klosteraufhebung zu machen hatte, „nicht die eremitae S. Augustini et S. Pauli oder die Augustiner und Pauliner Mönche (welche überall die Seelsorge sowohl in Kirchen als bey den Pfarren zur Aushilfe bey allzuvielem oder entfernten Volke verrichten, auch denen Studien mit guter Anwendung theils Orten obliegen), sondern jene Eremiten ... die man unter dem Namen der Waldbrüder kennet ..." (a. a. O., S. 311).

M.

Anton Ph. Brück, Die Mainzer theologische Fakultät im 18. Jahrhundert. 8° (XVII u. 168 S.). Wiesbaden 1955, Franz Steiner. — Diese knappe, ausgewogene und gut fundierte Fakultätsgeschichte streift im ersten Abschnitt die ruhigen Jahrhunderte, in denen das überlieferte Wissen einfach weitergegeben wurde und in denen, wie der Verf. bemerkt, die Summa des hl. Thomas mit ihrer charakteristischen Verbindung von Glaubens- und Sittenlehre die Grundlage des theologischen Studiums der Mainzer Jesuitenschule war (S. 17). Diese friedliche Epoche ging aber zu Beginn der Sechzigerjahre des 18. Jh. zu Ende, als die Aufklärung immer stürmischer an die Pforten der Alma Mater pochte und den Jesuiten mit einer neuen Lehrmethode auch tiefergreifende Änderungen in ihrem Vorlesungsbetrieb aufzuzwingen suchte. Es war nun das große Verdienst des Kurfürsten Karl Joseph Frhr. v. Erthal, der die wissenschaftlichen und kulturellen Tendenzen seiner Zeit durchaus bejahte, daß er sich den Neuerern nicht blind verschrieb, sondern neben ihnen auch konservative Lehrer, unter ihnen vor allem einige Exjesuiten, an die theologische Fakultät berief und so die Aufklärung unter eine heilsame Kontrolle stellte. Denn nur auf diese Weise war es möglich, die geistigen Kräfte der neuen Zeit, die sich im allgemeinen mehr in der Zerstörung als im Aufbau wirksam zeigten, für die Wissenschaft, für Staat und Kirche und den gesamten Katholizismus nutzbar zu machen. Es ist dann dem Verf. sicher zuzustimmen, wenn er gegen Heinrich Brück (Die rationalistischen Bestrebungen im kath. Deutschland) hervorhebt, daß die aufgeklärten Theologieprofessoren, die sich gern der Mainzer Monatsschrift als ihres Sprachrohrs bedienten, vor allem Febronianer, und nur in ihrer wissenschaftlichen Methode Rationalisten gewesen seien. Aber daß sie auch in dieser Hinsicht nicht ganz einwandfrei waren, beweisen ihre zahlreichen Gutachten für das Ordinariat, die sich gegen die vielen Messen, Prozessionen, Wallfahrten, Bruderschaften und das katholische Ordenswesen im allgemeinen richteten. Über dieses schreibt auch die sonst als konservativ geltende Monatsschrift: „Man sollte glauben, es sei öfters bei der Stiftung eines Ordens darauf angesehen gewesen, das weise System der Natur ganz umzukehren. Der Schöpfer bestimmte die Nacht zur Ruhe; und der Mönch betet. Er gab dem Menschen das Haar zur Zierde; der Mönch verachtet diese Gabe. Die Reinlichkeit des Leibes wird durch unendliche Wohlthaten vom Schöpfer vergolten; allein bei dem Kapuziner scheint Unreinlichkeit die erste der Klostertugenden zu sein ... Die ganze Mönchsverfassung kann nach Überzeugung mit den dermaligen Fortschritten

des menschlichen Verstandes in allen Arten von Kenntnissen und dem wahren Wohl der Kirche und des Staates nicht länger bestehen. Daß also überhaupt den Klöstern eine ganz andere Richtung zu geben sei, wird wohl niemand verneinen." (H. Brück, Die rat. Bestrebungen im kath. Deutschland, S. 86 Anm. 27 u. S. 87.) *M.*

Georg Rückert, Eusebius Amort und das bayrische Geistesleben im 18. Jahrhundert. Für den Druck bearbeitet von J. Schöttl. 8° (VIII u. 77 S.). München 1956, Seitz. — Der im Jahre 1941 verstorbene Pfarrer von Polling, G. Rückert, hatte ein Werk über „Polling und die Aufklärung" fertiggestellt, dessen ersten Teil, der dem Pollinger Chorherrn Eusebius Amort gewidmet ist, nunmehr J. Schöttl im Druck herausgibt. Das Büchlein berichtet in einfacher und ansprechender Diktion vom Lebensgang, dem wissenschaftlichen und literarischen Streben und der kirchlichen Tätigkeit des vom Genius seiner Zeit gepackten Gelehrten, der in unermüdlicher Schaffensfreude mit den neuen wissenschaftlichen Methoden den geistigen und kulturellen Nöten seiner Epoche zu begegnen suchte. Was Wunder, wenn Amort, der 66 gedruckte und 15 ungedruckte Werke hinterließ, nicht allemal genau ins Schwarze traf (er war Episkopalist und schoß in seiner Polemik gegen die Privatoffenbarungen der Maria von Agreda übers Ziel hinaus), daß er sich hin und wieder im Ton seiner Polemik vergriff und die Produkte seiner eiligen Feder oft nicht mehr überlesen und korrigieren konnte. Dies alles und auch eine gewisse Härte seines Wesens, die ihn in der Ordenskommunität nicht gerade beliebt machte, können die großen Verdienste dieses katholischen Aufklärers, der im Sinne Benedikts XIV. (S. 31) und seines Augsburger Ordinarius seine ganze Kraft der Kirche und der zeitgemäßen Ausbildung ihres Klerus widmete, nicht beeinträchtigen. *M.*

Ferdinand Maaß, Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760—1790. III. Band: Das Werk des Hofrats Heinke (Fontes rerum Austriacarum, 2. Abt.: Diplomataria et acta, 73. Bd., hrsg. von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften). 8° (XI u. 499 S.). Wien 1956, Herold. S 162.—, geb. S 180.—. — Dieser Band des Gesamtwerkes handelt von einem Kronzeugen des Josephinismus, dem Hofrat Franz Joseph Frhr. v. Heinke, der als Vertrauensmann des Staatskanzlers Fürsten v. Kaunitz ausersehen war, das Verhältnis von Kirche und Staat den rationalistischen Zeittendenzen anzupassen, theoretisch zu fundieren und in der Praxis durchzusetzen. Nachdem der Hofrat, der zu diesem Zweck eigens von Prag nach Wien berufen worden war, durch seine erste große Denkschrift über die von ihm zu bewältigende Aufgabe die Eignungsprüfung bestanden hatte, wurde er an die Spitze des geistlichen Departements bei der b. ö. Hofkanzlei gestellt und hatte nun alle kirchlichen Gesetze und Verordnungen vorzubereiten, zu stilisieren und sie dann durch seinen Chef der Kaiserin vorzulegen, die sie wiederum durch den Staatsrat prüfen und begutachten ließ. Durch volle zwölf Jahre versah der Hofrat sein Amt ganz allein, und später nach der Einrichtung der Geistlichen Hofkommission als deren erster Referent durch weitere zehn Jahre mit solchem Erfolg, daß er während dieser ganzen Zeit nach seinem eigenen Geständnis keines seiner vielen hundert Gesetze und Verordnungen zurücknehmen mußte und alle Gegenbestrebungen der Bischöfe zum Scheitern bringen konnte. Nichts zeigt wohl mehr die schicksalhafte Rolle, die dieser Mann bei der Grundlegung und beim Ausbau des josephinischen Staatskirchentums spielte, als die Weisung des Kaisers Franz, daß der Hofrat auch nach seiner Pensionierung allen wichtigeren Beratungen über geistliche und kirchliche Gegenstände beigezogen werden solle. Die Bedeutung dieses dritten Bandes liegt also darin, daß er neben einer knappen Biographie auch die wichtigsten Denkschriften und vor allem den

Rechenschaftsbericht dieses Mitschöpfers des aufgeklärten Staatskirchentums enthält und damit auch wichtige Einsichten in dieses selbst vermittelt. *M.*

Hieronymus Szalay, Wahrheiten über Mitteleuropa. Aaron Marton. Bekennerbischof von Siebenbürgen. Ein Lebensbild. 8° (187 S.). Köln 1956. Amerikanisch-ungarischer Verlag. — Die Lebensskizze des im Untertitel genannten, von den Bolschewiken beseitigten Martyrerbischofs Aaron Marton von Siebenbürgen ist ein Panegyrikus auf die bedeutende und hinreißende Persönlichkeit eines ungarischen Oberhirten, der nach dem Urteil mancher Kreise sogar als Kandidat für den Erzstuhl von Gran in Frage kam. So weit gut. Weil aber der Autor dieser Biographie im Obertitel vor allem „Wahrheiten über Mitteleuropa" aussprechen will, muß man ihn vielleicht doch daran erinnern, daß er den Katholizismus mit seinem Volkstum etwas zu stark identifiziert. So sehr man das bedauernswerte Schicksal der ungarischen Minderheit in Rumänien beklagen muß, so darf man doch nicht übersehen, daß auch eine gewisse historische Gerechtigkeit am Werk ist. Der Sturm, der die ungarischen Minderheiten heute zu vernichten droht, entstand nicht zuletzt auch aus dem Wind, den das chauvinistische Magyarentum durch Jahrzehnte gesät hatte. Es ist nun bezeichnend für die Mentalität des Verf., daß er auch heute noch ganz unbefangen von der Anziehung spricht, die das ungarische Element auf die andersprachigen Volksteile ausübe, daß er ferner die ungarischen Statistiken, die im Jahre 1910 über die Stärke und Verteilung der Nationalitäten im Reich der Stephanskrone herausgegeben worden waren, einfach hinnimmt und gelegentlich einmal erwähnt, daß in einer Gegend nur mehr die Alten deutsch sprachen, ohne sich darüber Gedanken zu machen, warum denn die Jungen ihre Muttersprache verlernt hatten, oder nicht mehr gebrauchten. Es wäre wirklich zu wünschen, daß gerade magyarische Historiker, die sich mit Recht über die Ungerechtigkeiten der andern beklagen, an einer der Hauptursachen, die in Mitteleuropa zur Unterdrückung der ungarischen Minderheiten geführt haben, an dem magyarischen Ultranationalismus, nicht stillschweigend vorbeigingen. *M.*

Josef Kögl, Der Bozner Anteil der Kirche des hl. Vigilius im Spiegelbild der Zahlen. Mit Daten über das ganze Erzbistum Trient, Vergleichen und Anhängen. Als Manuskript gedruckt vom erzb. Ordinariat Trient (Folium dioecesanum Tridentinum Vol. XXIII, Beilage B). Gr.-8° (XVI u. 159 S., 2 Tafeln). Trient 1956, Ordinariat. — Diese statistische Arbeit, die ein Novum in der kirchlichen Literatur darstellt, verdankt ihre Entstehung der genauen Kenntnis und persönlichen Erfahrung des langjährigen Generalvikars und getreuen Eckarts des seiner Hirtensorge anvertrauten Südtiroler Volksteiles. Der Verf. hat seine neue Methode der Darstellung des religiösen, kirchlichen und nationalen Lebens in einer beschwingten Einleitung begründet: „Seelsorgestatistik ist Gewissenserforschung, heißt die eigene Gemeinde kennen lernen und bedeutet ein Abrücken von gefährlichen subjektiven Auffassungen, von Pressephantasien und Meinungen oberflächlicher Beobachter. Statistik soll Veranlassung sein zu zielstrebiger Planung, nicht nur für die Diözesanleitung, sondern auch für die Pfarrvorsteher, und zur Nachforschung nach den Ursachen, warum in einem Dekanate, in einer Pfarre das möglich ist, woran es in einer anderen Pfarre, in einem anderen Dekanat gebricht ..." Das Buch bringt dann im ersten Teil Statistiken über die Bevölkerung und ihre Verteilung, über den Klerus und das kirchliche Leben des Volkes. Der zweite Teil, als Diözesanchronik bezeichnet, widerlegt die angebliche Entnationalisierung durch die Trienter Diözesanverwaltung, handelt von den Optionen des Jahres 1940, berichtet über die Zeit des Krieges und zählt zuletzt die seit 30 Jahren getroffenen wichtigeren Maßnahmen zur Erneuerung des religiösen Lebens im Bozner Anteil auf. Dem Orts-

und Personenverzeichnis des dritten Teils folgt schließlich noch eine Übersicht über die Zahl der Kinder unter 14 Jahren in den einzelnen politischen Gemeinden, eine Statistik der Kirchenbesucher und ein sehr sorgfältig durchdachtes Schaubild über Siedlungsweise, Gottesdienstbesuch, Geburten und Kommunionen der einzelnen Landdekanate. *M.*

Nicolaus Grass, Das Haller Damenstift und seine Kunstdenkmäler, mit einem Anhang: Namhafte Haller. 8° (X, 81 u. 32 S., 52 Abb.). Innsbruck 1955, Wagner. — Mit dieser Abhandlung liegt eine für den Buchhandel zusammengestellte Sonderausgabe vor, in welcher der Autor seine Beiträge für die Weingartner-Festschrift 1955 und für das Haller-Buch 1953 zu sinnvoller Einheit fügt. Damit ist eine erstmalige Gesamtdarstellung der im kulturellen Einflußbereich des Haller Damenstiftes entstandenen Kunstdenkmäler gegeben. Ein bedeutender Teil der Abbildungen ist dabei dem seiner Cranach-Tafeln wegen beachtlichen Thurnfelder-Altar gewidmet. Die Arbeit fußt auf neuester Quellenforschung. Die Geschichte der Stiftsgründung fällt zeitlich mit den Anfängen des Haller Kollegs der Jesuiten zusammen, denen die Baulichkeiten zunächst zugedacht waren. Als das Zusammenleben der Erzherzoginnen dann aber bleibende klösterliche Gestalt annahm, kam es nicht mehr dazu. Wiederholte geistliche Beratung durch die Jesuitenpatres und ein anerkennendes Urteil des Jesuitenprovinzials Petrus Canisius über die im Bau befindliche Stiftskirche sind weitere Beispiele dafür, wie das Buch über das kunstgeschichtliche Material hinaus ein Stück Kirchengeschichte und mit dem Anhang namhafter Haller auch einen wesentlichen Beitrag zur allgemeinen Heimatkunde Tirols bietet. *H. Muck S. J.*

Kirchenrecht

Albert Hartmann S. J., Toleranz und christlicher Glaube. 8° (282 S.). Frankfurt a. Main 1955, J. Knecht. DM 10.80. — Als Professor an der philosophisch-theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt a. Main hat der Verfasser an einer Reihe von Tagungen und Besprechungen über die Toleranz aktiv teilgenommen. Darum ist das Buch bei aller nüchternen Spekulation so wirklichkeitsnahe, lebendig und vornehm. Nach einem kurzen Blick auf den Toleranzgedanken im Mittelalter (Roger Bacon O. F. M., Ramon Lul, Nikolaus von Kues, Thomas Morus) wird entsprechend der „Relativierung des religiösen Glaubens" die „relativierende Toleranzidee" der Neuzeit (Castillion, J. Locke, Lessing, Goethe, Religionswissenschaftler) entwickelt. Das 2. Kapitel konfrontiert den relativierenden Toleranzbegriff mit der Allgemeingültigkeit und Ausschließlichkeit der katholischen Wahrheit, durch die die Kirche Christi für den „modernen" Menschen zum Ärgernis wird. Nach christlicher Auffassung sind „die nichtchristlichen Religionen in ihrem Glauben, gottgewollte Wege zum Heil zu sein, grundsätzlich im Irrtum" (82). „Wir Katholiken ziehen den Schluß, weil er unvermeidlich ist, und wir achten es als den Ausdruck ernster Überzeugung, wenn von anderer Seite ebenso der Schluß gezogen wird, daß die katholische Kirche eine falsche Kirche sei, daß sie auf dem Irrwege sei und ihren Gliedern das Heil gefährde. Das ist eine Last, die die Christenheit heute noch zu tragen hat, ohne es ändern zu können" (103). „Es geht hier nicht um Stolz, Ungerechtigkeit, Intoleranz, sondern es geht, vor jeder Frage zwischenmenschlichen Verhaltens, um die Wirklichkeit" (101). Dabei kann und muß der Christ „jedes Wahrheitsmoment anerkennen, wo immer es sich findet" (87). „Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit, die in der relativierenden Toleranzidee liegt", kann nicht bestätigt werden (111). „Die Wahrheit tun in Liebe: das ist der lebendige Kern des Problems der religiösen Toleranz" (115). So führt der 3. Abschnitt des Buches an Hand des Epheser Briefes (4, 15) zur echten Lösung. „Nachsicht, Großmut,

Weitherzigkeit, Güte und Geduld machen diese persönliche Toleranz aus ...". Man „hat dabei vor allem die Großzügigkeit und Ehrfurcht im Auge, mit der jemand sich scheut, fremder Überzeugung und dem Gewissen anderer zu nahe zu treten" (120f). „Den Wunsch, der andere möchte auch in der Wahrheit sein, kann die Liebe ... nicht aufgeben" (125), aber jede Gewaltanwendung widerspricht der „Personwürde des anderen" und ist unwirksam. „Die Wahrheit des Glaubens hat ihre eigenen Weisen der Aneignung" (126). Der Schlußabschnitt wendet die erarbeiteten Grundsätze auf das staatliche Leben an. Es bleibt unbestritten, daß es für Unrecht und Unsittlichkeit „kein Recht auf Dasein und Auswirkung" gibt (177), aber „der positiv rechtliche Ausdruck der Freiheit, die im Bereiche der Erziehung notwendig ist, und der Duldung, die Andersdenkenden gegenüber geübt werden muß" (178), ist „die vielleicht einzig mögliche und darum unbedingt gebotene Regelung tatsächlicher Verhältnisse, in denen manches sich findet, das er nicht anerkennen, sondern nur hinnehmen kann" (177f). Der Verf. kann sich auf die Ansprache Pius' XII. an die Teilnehmer des 5. Nationalkongresses des Verbandes katholischer Juristen Italiens (6. 12. 1953) berufen, wenn er „die Pflicht, sittliche und religiöse Verirrungen zu unterdrücken" „höheren und allgemeineren Normen" unterordnet: „dem Recht des Gewissens und dem Gemeinwohl von Staat und Kirche" (179f). Die Frage nach dem „katholischen Staat als These" (200ff, bes. 207—215), nach Kirche und Staat (230—240), wird mit derselben Vorsicht und Rücksicht behandelt, wie es der Papst in seiner Ansprache tut. „Die Unangemessenheit staatlichen Zwanges" im Dienst des Glaubens wird mit Recht verteidigt (221—229), aber der „Zusammenhang" zwischen früheren religiösen Verfolgungen und späterem Fanatismus (nach Friedrich Heer, Anm. 58, S. 277) scheint doch auch anders erklärbar. Ließe sich die Forderung nach katholischer Trauung und Kindererziehung bei konfessionsverschiedener Ehe (157f) nicht mitunter auch aus der verschiedenen inneren Glaubenshaltung des Katholiken und des Protestanten klarmachen? Die Katholiken stehen unter dem objektiven *magisterium fidei*, der Protestant kann auf sein Prinzip der freien Forschung zurückgreifen. Alles in allem ist das Buch im deutschen Raum bisher die umfassendste, klarste und sachlichste Darlegung des Toleranzproblems im 20. Jahrhundert. *G. Heinzel S. J.*

Joseph Lecler S. J., Histoire de la tolérance au siècle de la réforme (Théologie. Études publiées sous la direction de la faculté de théologie S. J. de Lyon-Fourvière, 31). 8°. Tome I. (403 S.), Tome II (459 S.). Paris 1955, Aubier. fFr 2.985. — Der Verf., bekannt als Redakteur der „Études" und als Professor am Institut Catholique in Paris hat gründliche Arbeit geleistet, und zwar durch viele Jahre hindurch. Er untersucht die Toleranzidee nur im 16. Jh., aber in allen Ländern, die damals von der Glaubensspaltung erfaßt wurden. Wie die Geschehnisse in einem Land (Schriften, Gesetzgebung, Religionskriege) auf die anderen Teile der Christenheit zurückwirkten, wird dadurch sichtbar. Neben vielen Monographien über die Fragen der Religionsfreiheit behandelten wissenschaftlich nur zwei Werke umfassend das gesamte Jahrhundert der Reformation: Der Katholik N. Paulus, „Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert", Freiburg im Breisgau 1911, und der Protestant K. Völker, „Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation", Leipzig 1912. Über beide geht Lecler hinaus, indem er die verwickelten französischen Verhältnisse ausführlicher behandelt und nicht nur Äußerungen der Toleranz und Intoleranz registriert, sondern versucht, „à exposer l'histoire d'un problème et de son cheminement à travers un monde en révolution" (I, 9). Über das 16. Jh. hinaus geht der Verf. nur in der Darstellung der Entwicklung in England, wo, stark gehemmt durch die Staatsgewalt, erst in den glanzvollen Kontrollschriften aus der Zeit der ersten Stuarts eine neue Zeit heraufsteigt (II, 350—409). Von der Gründlichkeit der Arbeit zeugt nicht nur die fast 30 Seiten starke Bibliographie (I, 11—39), sondern auch der

reichhaltige und sorgfältig gearbeitete Apparat auf jeder Seite des Buches. Aus der richtigen Erkenntnis, daß die religiöse Gedankenwelt der beginnenden Neuzeit ganz in den Heiligen Schriften des Neuen und Alten Testamentes, der Kirchenväter, in der mittelalterlichen Idee von der „Christenheit" und im Humanismus wurzelt, werden zuerst diese Praeliminaria gründlich beleuchtet (I, 42–160). Dann behandelt der 1. Band die Probleme im Römischen Reich deutscher Nation (161–297), die Kontroversen in der Schweiz (298–361) und die Verhältnisse in Polen, dem „Asyl aller Häretiker" (363–398). Der 2. Band entwickelt dieselben Fragenkomplexe in Frankreich (5–160), in den Niederlanden (161–279) und in England (281–409). Ein dreifacher reicher Index der Schrifttexte, der behandelten Personen und der behandelten Lehren am Ende des 2. Bandes (439–453) erleichtert rasche Orientierung in Einzelfragen. Der ruhige, weitherzige und edle Ton im ganzen Werk und besonders auch in dem kurzen Abriß seiner Ergebnisse und Früchte (II, 411–438) stellen dem verdienten Verfasser das Zeugnis aus, daß er ganz vorzüglich erreicht hat, was er als Historiker sich vorgenommen hat: keine Thesen zu beweisen und keine Apologie zu bauen, sondern einfach darzustellen, wie die Theologie, die Humanisten und die Staatsmänner reagieren auf das große Problem, das die Reformation aufgeworfen hat, auf die Vielheit der Bekenntnisse im Staat und in der Christenheit (vgl. I, 10).

H.

Ernst Deuerlein, Das Reichskonkordat. Beiträge zur Vorgeschichte, Abschluß und Vollzug des Konkordates zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich vom 20. Juli 1933. 8° (VIII und 381 S.). Düsseldorf 1956, Patmos-Verlag. DM 32.—. — Das Anliegen des Verf. ist, „die Hauptentwicklungslinie des Reichskonkordates von 1919–1945 aufzuzeigen" (VI), also die Bestrebungen der Weimarer Republik (mit einem kurzen Rückblick in die Zeit des Wilhelminischen Deutschland), die zu einer völkerrechtlichen Festlegung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche geführt haben, den Abschluß und Vollzug des Reichskonkordates (1933–1935) und die traurige Konkordatswirklichkeit (1935–1945). Auf den Inhalt des Vertrages wurde bewußt nicht eingegangen, wohl aber kündet der Verf. sein Vorhaben an, einzelne Bestimmungen des Konkordates eingehend darzustellen, besonders Art. 23 (über Bekenntnisschule), Art. 31 (über kath. Organisationen und Verbände), Art. 32 (über das Ausscheiden der Geistlichen und Ordensleute aus den politischen Parteien). Im Hauptteil des Werkes (1–216) wird in klassischer Ruhe und Sachlichkeit Vorgeschichte, Abschluß und Vollzug des Konkordates entwickelt, fast nur an Hand von Dokumenten, davon 54 erstmalig veröffentlichte, die in einem Beiheft fein säuberlich mit Datum, Absender-Empfänger, Inhalt und Standort verzeichnet werden. Von den übrigen Dokumenten sind die nur als Manuskript gedruckten Schriftsätze im Erzbischöflichen Archiv von Bamberg ebenso übersichtlich zusammengestellt (347–358). Die „Zusammenfassungen und Würdigungen" (217–279) zeigen ebenso sachlich zuerst die außenpolitische Motivierung des Vertragsabschlusses mit dem Hl. Stuhl, dessen moralische Hilfe das Reich nach der Katastrophe von 1918 brauchte. Aus diesem Grund unternimmt zuerst Reichsaußenminister (SPD) Hermann Müller (1919), später M. Erzberger (Zentrum) und Reichsinnenminister Koch-Weser (Deutsche Demokratische Partei) die ersten Konkordatsbemühungen. In der zweiten Phase stehen kulturpolitische Probleme im Vordergrund: die Frage, ob Länder- oder Reichskonkordat und vor allem die Schwierigkeiten bei der Schaffung des Reichsvolksschulgesetzes. Die dritte Phase wird ausgelöst durch das Ersuchen des Reichswehrministers an einen deutschen Bischof, die Regelung der Reichswehrseelsorge in die Wege zu leiten. Mit großer Vorsicht werden dann die Motive Hitlers beim Abschluß des Konkordates erwogen und die steigende Spannung (Konkordatsverhandlungen und gleichzeitiger Kampf gegen die Kirche!) zwischen Rom und Berlin geschildert. Von der wissenschaft-

lichen Zuverlässigkeit des Verfassers künden die Anmerkungen und Erläuterungen (280—323), die Gegenüberstellung der Koch-Weser-Richtlinien aus dem Jahre 1921 mit dem Delbrück-Entwurf. Richard Delbrück war Konkordatsreferent im Auswärtigen Amt und formulierte aus außenpolitischen Notwendigkeiten einen „Referenten-Entwurf zu einem Reichskonkordat" (von Georg Schreiber 1950 erstmalig veröffentlicht), der weitgehend mit dem Entwurf des Botschafters von Bergen übereinstimmt (Bergen-Entwurf 1922). S. 332—346 sind der Delbrück-Entwurf und das Reichskonkordat nebeneinander gestellt. Ein ausführliches Literaturverzeichnis (359—379) und ein sorgfältig gearbeitetes Personen- und Sachregister (in der Beilage) geben dem Werk die Vollendung. Man hat den Eindruck, es ist dem Verf. gelungen „zu zeigen, wie es eigentlich gewesen ist" (Ranke). *H.*

E. Beau de Loménie, L'Église et l'État (Je sais-je crois 88). 8° (144 S.). Paris 1957, Fayard. fFr 300 + Taxe locale. — Im vorliegenden Heft der bekannten Sammlung wird das Verhältnis von Staat und Kirche in den verschiedenen historischen Perioden dargestellt, ohne jeden wissenschaftlichen Apparat. In lebendiger, anschaulicher Sprache, aber leider recht einseitig national gefärbt. Die christliche Kaiseridee des Mittelalters erregt besonders das Mißfallen des Verfassers, er nennt sie den „Traum von einem Doppeladler" (91), „eine Chimäre" (91). Die mittelalterliche Lehre von den zwei Schwertern wird vorgebracht wie sie die Feinde von Innozenz III., Gregor VII., Bonifaz VIII. verzeichnen, z. B. der Papst „als Souverän der Souveräne" (75), der Sieg Heinrichs IV. in Canossa wird ein Triumph des Papsttums genannt (61). Als Ergebnis der geschichtlichen Untersuchung wird gebucht (Schlußreflexion 137—141): Die zu enge Bindung an das antike und mittelalterliche Kaisertum war der Kirche hinderlich in ihrer gesunden Entfaltung. Erst Leo XIII. hat in „Immortale Dei" (1885) ausdrücklich die alten theokratischen Formen des Mittelalters zurückgewiesen und so den Vorwurf von der Herrschsucht der Kirche ausgeschlossen (140). Tatsächlich distanziert sich die Enzyklika Leos XIII. nirgends von der mittelalterlichen Staatsauffassung; im Gegenteil, sie beruft sich ausdrücklich auf Ivo von Chartres (11. Jh.) und auf den konservativen Papst Gregor XVI. und seine Enzyklika „Mirari vos". — Ob nicht eine Herausarbeitung der kirchlichen Grundsätze über das Verhältnis Kirche-Staat dem Zweck einer katholischen Enzyklopädie mehr dienen könnte, als die Aufzählung der (vermutlich oder wirklich) nicht ganz glücklichen Anwendungen dieser Prinzipien im Lauf der Geschichte? *H.*

Otto Roegele, Kirche und Politik (Religiöse Quellenschriften, hrsg. von J. Walterscheid und H. Storz, Heft 8). Kl.-8° (63 S.). Düsseldorf 1956, Patmos-Verlag. DM 1.80. — Nach einer klar formulierten Einführung in die ethischen Fragen des öffentlichen Lebens werden unter Stichworten, wie: Persönlichkeit und Gemeinschaft, Christ und Vaterland, Kirche und Staat, Naturrecht und Völkerrecht, Christ und Europa, gut ausgewählte Texte dargeboten aus den Enzykliken und Ansprachen des Papstes, aus Hirtenbriefen der Bischöfe und aus den Schriften großer Männer (z. B. Maritain, Guardini, Seipel). Die Schriftenreihe will praktischen Bedürfnissen der religiösen Unterweisung dienen und eine Tradition weiterführen, die durch die Wirren der letzten Jahrzehnte unterbrochen worden ist; vor dem Krieg waren schon hundert brauchbare Hefte in dieser Reihe erschienen. *H.*

Hubert Lenz, Die Kirche und das weltliche Recht. Ein Handbuch für Geistliche und Kirchenvorstände. 8° (440 S.). Köln 1956, Bachem. — Der Verf. ist Rechtsanwalt beim Oberlandesgericht in Köln und will dem katholischen Priester ein Nachschlagewerk in die Hand geben, das ihm die Möglichkeit gibt, rasch und

sicher seine Stellung im modernen Rechtsstaat zu bestimmen und das Staatsrecht soweit kennen zu lernen, als für die Ausübung seines geistlichen Berufes notwendig oder nützlich ist. Aus dieser praktischen Zielsetzung erklärt sich, warum geschichtliche Erörterungen und rechtsvergleichende Hinweise nur sparsam eingestreut werden. Dafür sind der Text des Reichs- und der Länderkonkordate und für den Priester bedeutsame Gesetze und Verordnungen abgedruckt (vgl. Verzeichnis S. 427f), außerdem sind passim im Buch einzelne Rechtsbestimmungen mit geeigneten Erläuterungen zu finden. Ein ausführliches Sachverzeichnis sichert rasche Orientierung (429—440). Besprochen werden das Verhältnis von Kirche und Staat im allgemeinen, Ehe, Kindererziehung, Kirchenaustritt, Rechtsstellung des katholischen Priesters, Haftung, vermögensrechtliche Ansprüche der Kirche und des Geistlichen, Steuerfragen, Friedhofsrecht, Vereinsrecht, Sonderstellung des Priesters in manchen Belangen. Ein solch praktisches Handbuch für Priester wäre nicht nur in der Deutschen Bundesrepublik, sondern auch im Bereich anderer Staatsrechte wünschenswert. *H.*

E. F. Regatillo et M. Zalba S. J., De statibus particularibus tractatus. Kl.-8° (267 S.). Santander 1954, Sal terrae. — Da das weithin bekannte Handbuch der Moraltheologie der beiden Verfasser, das 1952-1954 in der Bibliothek christlicher Autoren (BAC) Madrid erschienen ist, an Umfang schon zu groß geworden war, erscheint die Abhandlung über die verschiedenen Stände, ebenfalls stark vermehrt, gesondert und in einem anderen Verlag. Die Namen der Verfasser bürgen für solide Arbeit. In diesem Ergänzungsbändchen wurde dem Ziel des Gesamtwerkes entsprechend aus der Standespflichtenlehre nur das herausgegriffen, was für die Moralstudien von besonderer Bedeutung ist und was bei der Behandlung des vierten Gebotes nicht mehr untergebracht werden konnte. Nach einer einleitenden Erklärung der Begriffe bespricht Zalba zuerst die weltlichen Stände, die eine innere Beziehung zum *bonum commune* haben und die oft schwierige Anwendung von Partikular-Prinzipien notwendig machen, und zwar zuerst eine forensische Gruppe (Richter, Geschworene, Advokaten, Ankläger, Zeugen, Parteien), dann Ärzte und Apotheker. Der bekannte Kanonist Regatillo behandelt im engen Anschluß an das kirchliche Gesetzbuch die Pflichten der Kleriker. Er erklärt die allen Klerikern gemeinsamen Pflichten, aber auch die den einzelnen Stufen der Hierarchie eigentümlichen (Papst, Kardinäle, Bischöfe, Kanoniker, Pfarrer, Pfründenverwalter). In derselben Form werden die Stände der Vollkommenheit (Ordensleute, Gesellschaften des gemeinsamen Lebens, weltliche Institute) behandelt. Die Gesetzestexte sind sorgfältig zitiert. Von der Literatur ist hauptsächlich, wenn nicht fast ausschließlich, die romanische berücksichtigt. *H.*

Dom Robert Lemoine O.S.B., Le droit des Religieux du Concile de Trente aux Instituts séculiers. 8° (631 S.). Brügge 1956, Desclée de Brouwer. bFr 400.—. — Der Name von G. le Bras, der das Vorwort schrieb, bürgt für eine gute Leistung. Daß die Arbeit für die Erwerbung des Diploms von der École pratique des Hautes Études angenommen wurde, ist ein zweites äußeres Zeichen für den Wert des Buches. Das Studium dieses neuartig geschriebenen Ordensrechtes der Neuzeit bestätigt diesen ersten Eindruck. Hier werden nicht nur Gesetze erklärt mit einigen geschichtlichen Hinweisen, sondern auf dem Hintergrund der Weltgeschichte entsteht der Bau kirchlicher Gesetzgebung aus den tiefsten Ideen aszetisch-mystischer Theologie. Den Einwirkungen der psychologischen und soziologischen Gegebenheiten auf das Gesetzgebungswerk wird sorgfältig nachgegangen. Der Verf. geht aus vom Begriff „Stand der Vollkommenheit" und zeichnet seine rechtliche Fassung besonders vom 16. Jh. an. Die Lebenskraft der Kirche und ihres Apostolates erprobt sich an dem oft katastrophenartigen Fortgang der Weltgeschichte. Der große Abfall in der Reformation drängt die

äußeren Formen des Mönchtums zurück. Die Schrecken der Französischen Revolution zwingen zu einer zunächst provisorischen Tarnung des Standes der Vollkommenheit, die ökonomischen Umwälzungen des 19. Jh. führen zur Profanierung des ganzen gesellschaftlichen Lebens, können aber die Liebe zu Gott und den Menschen nicht ersticken, sondern nur in neue Formen drängen. Der Weg geht von den feierlichen Gelübden in den alten Orden über die religiösen Kongregationen mit ihren einfachen Gelübden zu den weltlichen Instituten, die eine neue Terminologie notwendig machen. In der Religiosen-Kongregation bahnt sie sich bereits an, wenn von den *‚vota semi-publica vel recognita vel socialia' in institutis saecularibus* (vgl. 502) die Rede ist. So erscheint jetzt das *genus christianorum* aus vier Gruppen aufgebaut: aus Priestern, Ordensleuten, Laien und aus Gliedern der Weltinstitute, die anzusehen wären, als „Ordensleute dem Wesen nach, Weltleute in der äußeren Form." Die ganze Entwicklung wird nicht in theoretischer Schulsprache vorgebracht, sondern bei allem Reichtum im Literatur-Nachweis lebendig, mit konkreten Einzeldarstellungen, aufrichtig, ohne etwas von den Spannungen und oft gut gemeinten Widerständen von seiten der alten Formen zu verschweigen. Auf die mehr geschichtliche Darstellung folgt die „Juridische Studie" (447—573). Die Constitutio „Provida Mater", das Motu proprio „Primo feliciter" und die Instructio „Cum Sanctissimum" werden eingehend kommentiert. Nach einer Untersuchung über die rechtliche Natur der Gelübde in den Instituta saecularia (487—502) wird versucht, die weltlichen Institute genau abzugrenzen gegenüber den Congregationes religiosae und gegenüber Laienvereinen (503—513), und schließlich das Ordensrecht des kirchlichen Gesetzbuches (can. 487—671) mit dem (bisher entwickelten) Recht der weltlichen Institute verglichen (514—545). Das Schlußkapitel „Bemerkungen über verschiedene Institute" (546—573) verfolgt die Absicht, „denen zu helfen, die ihren Weg suchen oder andere informieren müssen" (547) und zählt deshalb viele weltliche Institute auf. Bei dem starken Fluß der Entwicklung muß diese Aufzählung unvollständig bleiben; sie beschränkt sich, wenn auch nicht ausschließlich, mehr auf die romanischen Länder. Manche, auch bedeutende Gründungen im deutschen Raum sucht man vergebens, oder man findet nur spärliche Bemerkungen. Im Anhang werden sechs päpstliche Dokumente, die den bearbeiteten Fragenkreis betreffen, in französischer Sprache wiedergegeben. Reiche Indices runden das mühevolle und anregende Werk zu einem brauchbaren Ganzen. *H.*

Gerhard Müller, Zum Recht des Ordensvertrages. Eine Untersuchung über die Rechtsverhältnisse der krankenpflegenden Orden zu den nicht in ihrem Eigentum stehenden Krankenhäusern. 8° (64 S.). Paderborn 1956, Schöningh. Brosch. DM 6.50. — In Deutschland arbeiten 80.000 Ordensangehörige in Werken der christlichen Caritas, etwa 45.000 davon wirken in Einrichtungen, die im Eigentum ordensfremder Rechtsträger stehen. Als Senatspräsident beim Bundesarbeitsgericht in Kassel geht der Verf. vom staatlichen Recht aus und untersucht, wie die kirchenrechtlichen Gegebenheiten des Ordensrechtes als „tatsachenmäßige Grundlage", als „Sachverhalt" nach weltlichem Recht zu beurteilen sind. Durch die Profeß stehen die Ordensleute ihrem Orden gegenüber nicht in einem arbeitnehmer-ähnlichem Verhältnis. Wenn also ein Orden Schwestern in ein Spital schickt, ist das kein „Dienstverschaffungsvertrag", die Schwestern sind keine „Leiharbeiter". Weil nämlich die Krankenpflege von beiden Vertragspartnern als Betätigung des Ordens, als religiös-kirchliche Ordensaufgabe gewollt oder wenigstens anerkannt wird, kommt ein „Ordensvertrag" zustande, d. h. der Orden verpflichtet sich, Schwestern nach den Vorschriften des Ordensrechts in dem Krankenhaus ihren Ordenszweck anstreben zu lassen, der Rechtsträger des Krankenhauses aber verpflichtet sich, dieses religiös-sittliche Streben der Ordensleute zu ermöglichen und auch einen „Mutterhausbeitrag" (Mutter-

hausabgabe) zu leisten, der nicht als Vergütung oder Bezahlung, sondern als Leistung „aus Anlaß und im Hinblick" auf die Tätigkeit der Ordensfrauen (der rechtlichen Struktur eines Meßstipendiums vergleichbar) aufgefaßt werden muß. Im Anhang zu der klar durchdachten und scharf umrissenen Darlegung des Wesens und der arbeitsrechtlichen Konsequenzen eines solchen Rechtsverhältnisses werden drei Musterverträge vorgelegt, wie sie tatsächlich abgeschlossen wurden. *H.*

Alfons Fehringer S.A.C., Klöster in nichteigenen Anstalten. Eine kirchenrechtliche Untersuchung über die Anvertrauung von Anstalten an klösterliche Verbände. 8° (59 S.). Paderborn 1956, Schöningh. Brosch. DM 6.—. — Die Abhandlung wurde von der Kanonistischen Sektion an der Theologischen Fakultät der Universität München als Grundlage zur Verleihung des Lizentiates im Kanonischen Recht angenommen. Sie erforscht die kirchenrechtliche Natur der Arbeit von Ordensleuten in klosterfremdem Besitz und unter klosterfremder Leitung und will so den Zentralgedanken in G. Müllers Auffassung vom „Ordensvertrag" wissenschaftlich unterbauen. Der Verf. stellt seinen „Anstaltsanvertrauungsvertrag, Klostererrichtungsvertrag oder einfach Klostervertrag" (27) diesem „Ordensvertrag" gleich. Aus theologisch-kanonistischen Prinzipien kommt er zum Ergebnis, daß die Niederlassung der Ordensleute in der anvertrauten Anstalt ein Kloster ist und deshalb ganz dem Ordensrecht untersteht. Dadurch wird der „Dienstbegriff" im Sinne einer abhängigen, fremdbestimmten Arbeit ausgeschlossen und es entsteht ein Anvertrauungsverhältnis, d. h. die klosterfremde Anstalt oder ein Wirkungsfeld in dieser Anstalt wird dem Kloster zu relativ selbständiger Verwaltung übergeben. *H.*

Josef Georg Ziegler, Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200 bis 1350. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, Bd. 4). 8° (XXIV u. 320 S.). Regensburg 1956, Pustet. DM 19.50. — Um die Wende zum 13. Jh. brachten die Bettelmönche einen neuen Aufschwung der Seelsorge. Je mehr die aufstrebende Scholastik die augustinische Erbsündentheologie mit ihrem Geschlechtspessimismus durch die von der aristotelischen Philosophie angeregte Einschätzung der Begierlichkeit zurückdrängte, je mehr die alttestamentlichen Reinigkeitsvorschriften durch eine tiefere Kenntnis des Neuen Testamentes überwunden wurden, je mehr der juristische Objektivismus des Mittelalters durch das neu aufkommende Persönlichkeitsbewußtsein gemildert wird, um so mehr reinigte sich die allgemeine Meinung über Wesen, Wertung und Vollzug der Ehe von rein natürlichen, kulturhistorisch bedingten und zeitgebundenen Ansichten und um so klarer setzte sich das vom kirchlichen Lehramt gesicherte Offenbarungsgut durch. Den breiten Schichten des Volkes vermittelten diese Errungenschaften der Wissenschaft die Prediger und in Ehefragen besonders die Beichtväter, an die von der Kanzel aus verwiesen wurde. Für den Priester im Beichtstuhl verfaßte man (meist Bettelmönche) die Pönitentialsummen, das sind Handbücher für den Seelsorger, in denen kirchenrechtliche und dogmatische Kenntnisse vermittelt werden, soweit sie in der Verwaltung des Bußsakramentes notwendig sind. Diese Summen legten Wert auf ein Frageschema, auf eine Aussprache mit dem Beichtkind und auf eine zweckdienliche Belehrung. Dadurch brachten sie die Bußbücher zum Verschwinden, die nur starre Bußtaxen aufstellten. Um die oft erhobene Anschuldigung, das Christentum habe die Geschlechtsanlage im Menschen abgewertet, richtigstellen zu können, untersucht der Verf. sieben Pönitentialsummen und eine Glosse aus allen drei Epochen (kanonistische — dogmatische — ethische Epoche) dieser Literaturgattung (vgl. XIII). Der Verf. greift nur heraus, was für Moral und Pastoral wichtig erscheint und ordnet sein Material in drei Fragegruppen: 1. das Wesen der Ehe (Ehe als Lebens- und

Leibesgemeinschaft, persönliche Eignung zur Ehe, pastoraltheologische Konsequenzen aus der Konsenstheorie), 2. die Wertung der Ehe (die eheliche Güterlehre und ihre Motivierung), 3. der Vollzug der Ehe (die seelischen, körperlichen, zeitlichen und örtlichen Voraussetzungen für einen sündenfreien Ehevollzug). Bei all den sorgfältig zitierten Entscheidungen und Weisungen aus den Summen wird auch ihr Verhältnis zur Primärliteratur (Rechtssammlungen und Sentenzenkommentare) aufgezeigt. So ergibt sich ein Werk, das klar zeigt, wie die gesicherten Ergebnisse der Wissenschaft durch den Seelsorger für die Gläubigen fruchtbar gemacht wurden. Besonders in der 2. und 3. Epoche der Summen setzt sich „in diesem Umfang zum ersten Male in der Geschichte der Moral eine mehr unvoreingenommene und ausgeglichene Wertung der Ehe durch" (298). Zugleich bewahrt die unbefangene Zusammenschau von Natur und Übernatur das Hochmittelalter „von den utilitaristischen Aushöhlungen unserer Tage" (299). Für den Gebrauch des Buches sind die beigefügten Schriftstellen-, Personen- und Sachregister von großem Nutzen. So ist es verständlich, daß die Universität Würzburg die fleißige, aufschlußreiche Arbeit als Inauguraldissertation angenommen hat. Mit Interesse erwarten wir eine weitere Untersuchung im selben Fragenkomplex, die der Verf. (33 Anm. 13) zu einer abgerundeten Sexualmoral der Pönitentialsummen angekündigt hat. *H.*

Erfurter theologische Studien. Im Auftrag des Philosophisch-Theologischen Studiums Erfurt hrsg. von E. Kleineidam und H. Schürmann. Leipzig 1956, St. Benno-Verlag. 1. Band: **Benno Löbmann, Der kanonische Infamiebegriff** in seiner geschichtlichen Entwicklung. Unter besonderer Berücksichtigung der Infamielehre des Franz Suarez. 8° (141 S.). Ca. DM 10.—. 2. Band: **Georg May, Die geistliche Gerichtsbarkeit des Erzbischofs von Mainz** im Thüringen des späten Mittelalters. Das Generalgericht zu Erfurt. 8° (XXIII u. 330 S.). Ca. DM 20.—. — Es ist ein Zeichen von innerem Leben und von Vertrauen auf die Vorsehung, daß das katholische Generalseminar für die Deutsche Ostzone, wie man das Philosophisch-Theologische Studium von Erfurt bezeichnen könnte, eine neue Schriftenreihe beginnt. Als Aufgabe schwebt vor „durch wissenschaftliche Monographien den Erkenntnisfortschritt in der theologischen Wissenschaft zu fördern". Besonders sollen Themen behandelt werden, die bisher in der Forschung weniger berücksichtigt wurden. Mögen solche Arbeiten auch keine unmittelbare Beziehung zur Gegenwart haben, so dienen sie doch selbstlos einem wissenschaftlichen Anliegen. Die ersten zwei Bände sind ein verheißungsvoller Anfang. Im ersten Heft untersucht der Dozent für Kirchenrecht in Erfurt das Werden des kanonischen Infamiebegriffes. Die Anfänge der Infamielehre im kanonischen Recht sind nur im Zusammenhang mit den Irregularitäten erklärbar und fußen in den Paulusbriefen (1 Tim 3, 7. 10). Wenigstens in den Grundzügen geht der Verf. dem kanonischen Begriffspaar: *infamia criminalis vel canonica*, i. e. schuldbare Irregularität und *defectus famae*, i. e. schuldlose Irregularität im Decretum Gratiani und in der Glosse nach und entdeckt dort mit der Änderung der Irregularitäten-Praxis eine Verwirrung der Terminologie. Seitdem nämlich nur mehr ein *crimen manifestum* Irregularität begründet, wird praktisch aus der *infamia criminalis* der Begriff Ehrverlust, also *defectus famae*, und so wird dieser Ausdruck, der bisher *irregularitas sine culpa* bedeutete, gerade das Gegenteil: *irregularitas ex culpa*. Der bisherige *defectus famae* wird *infamatio* oder *infamia facti* genannt. Diese Verwirrung zog weitere Kreise, als Suarez bei der Worterklärung der Infamia (als Gegensatz der *fama*) das römische Recht heranzieht, aber die römisch-rechtliche *existimatio* (also einen gesetzlich fest umrissenen Begriff mit gesetzlicher Wirkung) gleichsetzt der kanonischen (eigentlich moraltheologischen) *fama*, die als gesellschaftliche Ehre ihrer inneren Struktur nach von der juridischen *existimatio*, i. e. vom „Vollbesitz bürgerlicher Ehrenrechte" ganz verschieden ist. Das kanonische Problem, ob auch bei einem *delictum occultum* die

Infamie *ipso facto* eintritt, vermag Suarez tatsächlich nur zu lösen, indem er sachlich wieder auf die römisch-rechtliche *existimatio* zurückgreift, wenn er sagt, im Ausnahmefall (*per accidens*) können bei geheimen Delikten die „Substanz der Infamie" nicht eintreten, wohl aber die Legalität, d. h. ihre rechtlichen Folgen. Der Dominikaner Passerini ist in seiner Erklärung glücklicher. Gasparri (dem sich Wernz anschließt) hat den Infamie-Begriff erweitert (also verändert), so daß er sowohl die römisch-rechtliche *existimatio* als auch die kanonische *fama* umfaßt. Der Codex J. C. kennt nur mehr Infamiefälle, die auf Grund einer sittlichen Schuld eintreten. Die kirchliche Gesetzgebung hat also in dieser Frage die römisch-germanischen Einflüsse durch ihre kanonischen Prinzipien vollends überwunden. Der Verf. ist ein guter Führer durch die komplexe Geschichte des Infamie-Begriffes. — Im zweiten Band hat sich der Verf. die Aufgabe gestellt Ursprung, Geschichte und Verfassung des Mainzer Generalgerichtes in Erfurt darzulegen. Ausdrücklich schließt er das Generalkommissariat in Erfurt (i. e. Generalvikariat mit eingeschränktem Machtkreis, also Verwaltungsbefugnisse, ausgeübt im Namen des Erzbischofs, vgl. 308—314) von der Untersuchung aus. Seitdem im 8. Jh. das Bistum Erfurt einging, gehörte Thüringen zum Erzbistum Mainz. Vom *iudex ordinarius* durchschnittlich über 200 km entfernt, von der Begehrlichkeit der Landgrafen von Thüringen und Hessen bedroht, litt die Seelsorge und Rechtspflege besonders in Strafsachen unter der *locorum distantia* und den *viarum discrimina*. Deshalb schickte der Erzbischof zur stellvertretenden Ausübung seiner richterlichen Gewalt zuerst Geistliche, die er für Einzelfälle delegierte, bis einer der größten Mainzer Kirchenfürsten, Peter Aspelt, im Jahre 1312 zum erstenmal einen kirchlichen Richter für den Thüringischen Teil seiner Erzdiözese *generaliter* (darum Generalgericht) delegierte. Seitdem war Erfurt eine Stätte vorzüglicher Rechtspflege, besonders seitdem die zu europäischer Berühmtheit aufsteigende Juristenschule dieser Stadt ihre Rechtslehrer an den Gerichtshof entsandte. Im Jahre 1522 endete mit dem Sieg der Reformation in Erfurt die wechselvolle aber ruhmreiche Geschichte des Generalgerichtes. An diesen geschichtlichen Teil (1—127) schließt der Verf. einen zweiten Teil, in dem die juristische Struktur des Gerichts, seine Zuständigkeit, seine Verfassung, sein Verhältnis zu den übrigen Gerichtshöfen der Erzdiözese, zum Generalkommissar und zum Weihbischof in Erfurt behandelt wird (128—328). Die gewissenhaft geleistete Arbeit (das Verzeichnis der Quellen und des Schrifttums umfaßt ungefähr 10 Seiten) ist sehr aufschlußreich, zumal besonders die ungedruckten Belege, die sonst schwer zu erreichen wären, sehr ausführlich wiedergegeben werden. Ein Namen- und Sachverzeichnis wurde vom Verlag nachgereicht. Als Ergebnis der sachlichen Untersuchung kann gebucht werden: Zwei allgemeine Klagen über die mittelalterliche Gerichtsbarkeit werden in Erfurt erschütternd sichtbar, nämlich die übermäßige Verwendung von Zensuren als Exekutionsmittel und der, uns heutigen Menschen fast unverständliche, kirchliche Fiskalismus. „Man hat den Eindruck: Alles wurde bereitwillig ergriffen, woraus Geld zu schlagen war" (329). Ein Ruhmesblatt für das Generalgericht ist das Fehlen von Habsucht und Korruption und deshalb die Hochschätzung der Bürger für das geistliche Generalgericht, obwohl anderswo gegen Ende des Mittelalters eine Minderung des Ansehens der geistlichen Gerichte festzustellen ist. Das hohe wissenschaftliche und sittliche Niveau der Generalrichter hat weithin in die deutschen Lande gewirkt. *H.*

BÜCHEREINLAUF

Adam A., Frömmigkeit und Gnade. 2., neubearb. u. verbess. Neuaufl. 8° (147 S.). Würzburg 1957, Augustinus-Verl. DM 6.80.

Altenhöfer L., Mit Leib und Seele ... P. Pius Keller, Reformator des Augustinerordens in Deutschland 1825—1904. 8° (132 S.). Würzburg 1954, Augustiner-Verl. DM 4.—.

Arnaldich L., O. F. M., El origen del mundo y del hombre segun la biblia. 8° (518 S.). Madrid 1957, Ediciones Rialp.

Barsotti D., Christliches Mysterium und Wort Gottes. 8° (323 S.). Einsiedeln 1957, Benziger. sFr 17.95.

Berenguer I. A., Bibliografia de la diocesis de Orihuela (Bibliografia Alicantina). 8° (111 S.). Alicante 1957, Commision provincial de monumentos.

Biblia Sacra. Libri Salomonis id est Proverbia Ecclesiastes Canticum Canticorum ex interpretatione s. Hieronymi cum praefationibus et variis capitulorum seriebus. 4° (XVI u. 202 S.). Romae 1957, Typis Polygl. Vatic.

Blanchet Msgr., Fils de l'homme, fils de Dieu (Conférences de Notre-Dame de Paris). 8° (209 S.). Paris 1957, Spes. fFr 450.—.

Bouessé H., O. P., Le sacerdoce chrétien (Textes et études théol.). 8° (208 S.). Bruges 1957, Desclée de Brouwer. bFr 96.—.

Brinktrine J., Die Lehre von der Gnade. 8° (265 S.). Paderborn 1957, Schöningh. DM 16.—.

Bulst W., S. J., Vernünftiger Glaube. Die geschichtlichen Grundlagen des Glaubens an Christus. 8° (142 S.). Berlin 1957, Morusverl. DM 6.40.

Burghardt W. J., S. J., The image of God in man according to Cyrill of Alexandria (Studies in Christian antiquity 14). 8° (XV u. 194 S.). Woodstock, Maryland 1957, Woodstock College. $ 3.—.

Chenu M.-D., O. P., La théologie au douzième siècle (Études de Philosophie médiévale 45). 8° (412 S.). Paris 1957, Vrin.

Chenu M.-D., O. P., La théologie comme science au XIIIe siècle (Bibliothèque Thomiste 33). 8° (110 S.). Paris 1957, Vrin.

Congress, Second Franciscan national Marian Congress in celebration of the Marian year 1954 (Studia Mariana 9). 8° (197 S.). San Francisco, California 1954, Franciscan Commission (121 Golden Gate Av.)

Corte M., Les origines de l'homme (Je sais — je crois 29). 8° (126 S.). Paris 1957, Fayard. fFr 300.—.

Courtois G., Vor dem Angesicht des Herrn. (Priesterliche Besinnung I/1—2). Aus dem Französischen übertr. von K. Rudolf. 2. Aufl. 8° (488 S.). Wien 1957, Herder. S. 102.—.

Cranston R., Das Wunder von Lourdes. Ein Tatsachenbericht. 8° (262 S.). München 1957, Pfeiffer. DM 14.80.

Dauphin-Meunier A., L'église et les structures économiques du monde (Je sais — je crois 89). 8° (139 S.). Paris 1957, Fayard. fFr 300.—.

Diekamp F., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. 12. u. 13., neubearb. Aufl., hrsg. von K. Jüssen 1. 8° (371 S.). Münster 1958, Aschendorff. DM 19.30.

Diepen H. M., O. S. B., Aux origines de l'anthropologie de s. Cyrille d'Alexandrie (Textes et études théologiques). 8° (114 S.). Bruges 1957, Desclée de Brouwer. bFr 105.—.

Dolci D., Danilo Dolci et la révolution ouverte (Questions actuelles). 8° (135 S.). Bruges 1957, Desclée de Brouwer. bFr 57.—.

Duployé P., Rhetorik und Gotteswort. 8° (95 S.). Düsseldorf 1957, Patmos-Verl.

Ecclesia apostolica. Hrsg. vom Kath. Akad. Missionsbund Münster i. W. (Hektogr.) Juli 1957. 8° (23 S.).

Eder K., Die katholische Erneuerung (S.-A. aus: Historia mundi VII). 8° (S. 115—160). Bern 1957, Francke.

Estudios Josefinos. Revista dirigida por Carmelitas Descalzos. 11 (1957) Nr. 21. 8° (155 S.). Valladolid. PP. Carmelitas Descalzos. Jährl. pes. 70.—.

Feldhohn S., Blühende Wüste. Aus dem Leben palästinensischer u. ägyptischer Mönche des 5. u. 6. Jh. 8° (275 S.). Düsseldorf 1957, Patmos-Verl. DM 13.80.

Gabel H., Theistische Metaphysik im Ausgleich von Idealismus und Realismus. Das Problem der natürlichen Gotteserkenntnis bei Joseph

Geyser. 8° (XVI u. 124 u. 25 S.). Freiburg i. Br. 1957.

Gils F., C. S. Sp., Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques (Orientalia et biblica Lovaniensia 2). 8° (XI und 196 S.). Leuven 1957. Institut voor Oriëntalisme.

Gräf R., C. S. S. P., Mein Programm. Ein Weg zur Innerlichkeit. 12° (154 S.). Würzburg, Augustinus-Verl. DM 3.40.

Hamilton N. Q., The Holy Spirit and eschatology in Paul (Scottish Journal of Theology. Occasional Papers 6). 8° (94 S.). Edinburgh 1957, Oliver and Boyd.

Hayen A., S. J., La communication de l'être d'après St. Thomas d'Aquin. 1: La methaphysique d'un théologien (Museum Lessianum, Section Philos. 40). 8° (189 S.). Paris-Louvain 1957, Desclée de Brouwer. bFr 120.—.

Henry A.-M., O. P., Morale et vie conjugale. 8° (238 S.). Paris 1957, Editions du Cerf.

Herder-Bücherei. 1.: *Hyde D.*, Anders als ich glaubte; 2.: *Guardini R.*, Vom Geist der Liturgie; 3.: *Teresia Renata* de Sp. S.: Edith Stein; 4.: *Mauriac F.*, Natterngezücht. 8° (223, 142, 239 u. 163 S.). Freiburg 1957, Herder. Je DM 1.90.

Hildebrand D. v., Wahre Sittlichkeit und Situationsethik. 8° (194 S.). Düsseldorf 1957, Patmos-Verl. DM 13.80.

Instinsky H. U., Das Jahr der Geburt Christi. Eine geschichtswissenschaftliche Studie. 8° (72 S.). München 1957, Kösel. DM 4.80.

Introduction à la Bible sous la direction de *A. Robert* et *A. Feuillet*. I.: Introduction générale. Ancien Testament. 8° (XXV u. 880 S.). Tournai 1957, Desclée.

Journet Ch., La messe. Présence du sacrifice de la croix (Textes et études théol.). 8° (XVI u. 376 S.). Bruges 1957, Desclée de Brouwer. bFr 150.—.

Die Katholizität der Kirche. Beiträge zum Gespräch zwischen der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche, hrsg. von *H. Asmussen* u. *W. Stählin*. 8° (392 S.). Stuttgart 1957, Evang. Verlagswerk. DM 19.80.

Kenney J. F., Mary's spiritual maternity according to modern writers. A dissertation. 8° (IX u. 96 S.). Washington 1957, The Catholic University of America. $ 1.25.

Kirchgäßner A., Offene Fenster. Geistliche Glossen, 3. Folge. 8° (235 S.). Frankfurt a. M. 1957, Knecht. DM 8.80.

Kirschbaum E., S. J., Die Gräber der Apostelfürsten. Mit 66 Tafelbildern u. 57 Zeichnungen. 8° (254 S.). Frankfurt a. M. 1957, Scheffler. DM 22.80.

Klaus G., Jesuiten, Gott, Materie. Des Jesuitenpaters Wetter Revolte wider Vernunft und Wissenschaft. 8° (350 S.). Berlin 1957, Deutscher Verl. d. Wissenschaften.

Κοτσωνη Ιερωνυμου Ι. *Διαλογος εκ της κατα τον Β'αι. Τελετης του βαπτισματος (Ανατυπον εκ της Θεολογιας'', τομος κη', τευχος Α').* 8° (14 S.). Athen 1957, Theologia.

Κοτσωνη Ιερωνυμου Ι. *Η κανονικηφις περι της επικοινωνιας μετα των ετεροδοξων* (intercommunio). 8° (332 S.). Athen 1957, He Damaskos.

Κοτσωνη Ιερωνυμου Ι. *Προβληματα της εκκλησιαστικης οικονομιας.* 8° (278 S.). Athen 1957, He Damaskos.

Krause A., O. S. B., Das Admonter Evangeliar und sein neuer Emaileinband (S.-A. aus: Biblos 6/1957). 8° (11 S.). Wien 1957.

Lamouche A., Psychologie (La théorie harmonique 3). 8° (489 S.). Paris 1957, Gauthier. fFr 1500.—.

Lexikon der Marienkunde. Hrsg. von *K. Algermissen*, L. Böer, C. Feckes, I. Tyciak. Lief. 1.: A — Anath. 4° (192 Sp.). Regensburg 1957, Pustet. DM 9.50.

Lipski J., Extensio providentiae divinae et applicatio spiritualis secundum s. Thomam Aquinatem. 8° (XII u. 143 S.). Rom 1957, Desclée.

Lotz J. B., S. J., Das Urteil und das Sein. 2. neubearb. u. verm. Aufl. von „Sein u. Wert" (Pullacher philosophische Forschungen 2). 8° (XXIII u. 218 S.). Pullach b. München 1957, Berchmanskolleg.

Maass F., S. J., Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich IV: Der Spätjosephinismus 1790—1820 (Fontes rerum Austriacarum II/74). 8° (XXIV u. 667 S.). Wien 1957, Herold. Lwd. S 228.—.

MacKinney L. C., Bishop Fulbert and education at the School of Chartres (Texts and studies 6). 8°

(60 S.). Notre Dame (Indiana) 1957, Mediaeval Institute.

Martin-Sanchez F. J., La prensa en el estado moderno. De las ideas a los proyectos de ley (Colleccion Bien comun, Ser. II: Problemas de hoy 1). 8° (88 S.). Madrid, Euramericana (Ortega y Gasset 55).

May G., Die geistliche Gerichtsbarkeit des Erzbischofs von Mainz im Thüringen des späten Mittelalters. Das Generalgericht zu Erfurt (Erfurter theol. Studien 2). 8° (XXIII u. 330 S.). Leipzig 1956, St. Benno-Verl.

Mejia J. M., La hipotesis de la naturaleza pura y sus adversarios en los siglos XVI al XVIII. Pars diss. ad laur. 8° (90 S.). Buenos Aires 1956, „Angelicum".

Molari C., De Christi ratione essendi et operandi. Recentioris controversiae thomistica solutio (Mysterium 2). 8° (257 S.). Rom 1957, Officium libri catholici.

Nell-Breuning, O. v., S. J., Wirtschaft und Gesellschaft II: Zeitfragen. 8° (VII u. 435 S.). Freiburg 1957, Herder.

Nink C., Zur Grundlegung der Metaphysik. Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution. 8° (VII u. 179 S.). Freiburg 1957, Herder.

Nolasco R. L., La excomunion y la pertenencia a la Iglesia. Exc. ex diss. ad laur. Pont. Univ. Gregor. 8° (V u. 53 S.). Buenos Aires 1956 (Rom, Gregoriana).

O'Donohoe J. A., Tridentine seminary legislation. Its sources and its formation (Bibliotheca Eph. theol. Lovan. 9). 8° (187 S.). Louvain 1957, Publications universitaires.

Olazarán J., S. J., Documentos inéditos tridentinos sobre la justificación. Edición critica y estudios introductorios (Estudios Onienses 1/6). 8° (381 S.). Madrid 1957, Fax.

Oraison M., Amour ou contrainte? Quelques aspects psychologiques de l'éducation religieuse. 8° (189 S.). Paris 1956, Spes. fFr 500.—.

D'Ormesson W., La papauté (Je sais — je crois 80). 8° (140 S.). Paris 1957, Fayard. fFr 300.—.

The Oxford Dictionary of the Christian Church. Ed. by F. L. *Cross*. 8° (XIX u. 492 S.). London 1957, Oxford University Press. Sh 70.—.

Papini G., Guckloch zur Welt. 8° (213 S.). Frankfurt a. M. 1957. Knecht. DM 9.80.

Perena L., Criteriologia democratica (Coleccion Bien comun, Ser. II: Problemas de hoy 2). 8° (82 S.). Madrid 1957, Euramerica (Ortega y Gasset 55).

Pfleger K., Nur das Mysterium tröstet. 8° (305 S.). Frankfurt a. M. 1957, Knecht. DM 12.80.

Pribilla M., S. J., Mut und Zivilcourage des Christen. Mit einem Vorwort von *O. Simmel* S. J. (158 S.). Frankfurt a. M. 1957, Knecht. DM 6.80.

Problemi e orientamenti di teologia dommatica. A cura della Pont. Fac. Teol. di Milano. 8° (XXXIV u. 960 S.). Milano 1957, Carlo Marzorati (Via privata Borromei, 1 B/7).

Rahner K., S. J., Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. 2. Aufl. Im Auftrag des Verf. überarbeitet und ergänzt von *J. B. Metz*. 8° (413 S.). München 1957, Kösel. DM 29.50.

Rahner K., S. J., Glaubend und liebend. Zu einer Trauung (Sammlung Sigma). München 1957, Ars Sacra. DM 2.50.

Rahner K., S. J., Die Gnade wird es vollenden. Zu einer Primiz (Sammlung Sigma). München 1957, Ars Sacra. DM 2.50.

Rahner K., S. J., Gott liebt dieses Kind. Zu einer Taufe (Sammlung Sigma). München 1957, Ars Sacra. DM 2.50.

Ravasi L. R., De vocatione religiosa et sacerdotali. 8° (272 S.). Romae 1957, Edizioni Fonti Vive.

Reggio P.-A., Vergiß die Freude nicht! 8° (62 S.). Freiburg 1957, Herder.

Reigrozki E., Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik (Schriftenreihe des Unesco-Institutes für Sozialwissenschaften Köln 2). 8° (XI u. 302 S.). Tübingen 1956, Mohr.

Rilliet J. und **Cristiani L.,** Die Steine des Anstoßes. Katholisch-protestantische Begegnung. Ein Briefwechsel zwischen Pfarrer Jean Rilliet und Kanonikus Léon Cristiani (Buchreihe Colloquium). 8° (267 S.). Zürich 1957, Böniger. sFr 15.80.

Roo, G. van, S. J., De sacramentis in genere. 8° (XV u. 374 S.). Roma 1957, Univ. Gregor. $ 3.—.

Roßbach M., Der Unfug der Sozialisierung. 8° (56 S.). Köln 1957, Verl. Staat u. Gesellschaft.

Rousseau O., Monachisme et vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'église (Collection Irénicon N. S. 7). 8° (174 S.). Paris 1957, Editions de Chevetogne. fFr 500.—.

Rundschau der polnischen katholischen Presse. 1957, Nr. 4. 4° (47 S.). Warszawa 1957, Mokotowska 43.

Schäfer A., S. V. D., Ein eherechtliches Problem in Neuguinea (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg 2). 8° (22 S.). Kaldenkirchen 1957, Steyler Verlagsbuchh.

Schäfer Th., Die Fußwaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie (Texte u. Arbeiten I/47). Beuron 1956, Kunstverl. DM 10.—.

Scheeben M. J., Handbuch der katholischen Dogmatik: Gnadenlehre. 3. Aufl., hrsg. von *H. Schauf* (Gesammelte Schriften 7). 8° (XLVII u. 427 S.). Freiburg 1957, Herder. DM 28.50.

Schmidt H. A., S. J., Hebdomada sancta II: Fontes historici. Commentarius historicus. 8° (S. 303—1058). Friburgi 1957, Herder.

Schnitzler Th., Die Messe in der Betrachtung 2: Eröffnung, Wortgottesdienst, Gabenbereitung, vom Hochgebet, Kommunion, Abschluß und Nachhall. 12° (XII u. 367 S.). Freiburg 1957, Herder. DM 9.80.

Scholz F., Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde (Freiburger theol. Studien 70). 8° (XV u. 264 S.). Freiburg 1957, Herder. DM 16.—.

Schrader M., O. S. B. - **Führkötter A.,** O. S. B., Die Echtheit des Schrifttums der hl. Hildegard von Bingen (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte hrsg. von *H. Grundmann* und *F. Wagner* 6). 8° (X u. 208 S.). Köln 1956, Böhlau. DM 20.—.

Schürmann H., Der Abendmahlsbericht Lk 22,7—38 als Gottesdienst, Gemeindeordnung, Lebensordnung (Schriften zur Pädagogik und Katechetik 9). 8° (108 S.). Paderborn 1957, Schöningh. DM 3.20.

Schurr V., Seelsorge in einer neuen Welt (Studia theologiae moralis et pastoralis 3). 8° (380 S.). Salzburg 1957, Müller.

Sendung der Stille. Kartäuserschriften für Christen von heute. Mit einem Vorwort von Ch. *Journet* (Licht vom Licht, N. F. 8). 8° (173 S.). Einsiedeln 1957, Benzinger.

Sheen F. J., Entscheidung für Gott. Der Christ von heute und seine Welt. 8° (189 S.). Luzern 1957, Rex-Verlag. sFr 13.80.

Siemer L., O. P., Aufzeichnungen und Briefe. Mit einem Vorwort von *U. Plotzke* O. P. 8° (250 S.). Frankfurt a. M. 1957, Knecht. DM 10.80.

Siewerth G., Metaphysik der Kindheit (Horizonte 3) 8° (135 S.). Einsiedeln 1957, Johannes-Verl.

Spillmann J., Das Kreuz über Japan. Historische Erzählung. Mit Illustr. von *W. Andermatt*. 8° (415 S.). München 1957, Rex-Verl. DM 15.—.

Spülbeck O., Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft. 7 Vorträge über Grenzfragen aus Physik und Biologie. 4., völlig neu bearb. u. erweit. Aufl. 8° (270 S.). Berlin 1957, Morus-Verlag. DM 14.80.

Staab G. J., O. F. M. Cap., The dignity of man in modern papal doctrine: Leo XIII to Pius XII. A Dissertation. 8° (VI u. 154 S.). Washington 1957, Catholic University of America. $ 1.75.

Stauffer E., Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi (Dalp-Taschenbücher 331). 8° (164 S.). Bern 1957, Francke. sFr 2.80.

Stauffer E., Jesus, Gestalt und Geschichte (Dalp-Taschenbücher 332). 8° (172 S.). Bern 1957, Francke. sFr 2.80.

Staudinger J., S. J., Die Bergpredigt. 8° (359 S.). Wien 1957. Herder. S. 115.—.

Stella P., S. D. B., L'ilemorfismo di G. Duns Scoto (Pubblicazioni del Pont. Ateneo Salesiano II/2). 8° (LXIII u. 326 S.). Torino 1955. Soc. Editrice Internaz.

Studer B., O. S. B., Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus (Studia patristica et byzantina 2). 8° (XVII u. 141 S.). Ettal 1956, Buch-Kunst-Verl. DM 18.80.

Studien, Ostkirchliche. Jg. 6/1957, Heft 1. 8° (80 S.). Würzburg, Augustinus-Verl. DM 4.—, Abonnement DM 15.—.

Suavet Th., Construire l'église aujourd'hui (Spiritualité 10). 8° (241 S.). Paris 1957, Les Editions Ouvrières. fFr 480.—.

Tautscher A., Wirtschaftsethik (Handbuch der Moraltheologie 11). 8° (XVI u. 264 S.). München 1957, M. Hueber. DM 11.80.

Tauriac J. M., Wunder in Lourdes. Die Erscheinungen. 8° (221 S.). Innsbruck 1957, Tyrolia. S 48.—.

Taylor J., The origin and early life of Hugh of St. Victor: An evaluation of the tradition (Texts and studies in the history of mediaeval education 5). 8° (70 S.). Notre Dame, Indiana USA. 1957, Mediaeval Institute.

Tertullien, Traité de la prescription contre les hérétiques. Introd. de *Refoulé O. P.*, traduction de *P. de Labriolle* (Sources chrétiennes 46). 8° (167 S.). Paris 1957, Les Editions du Cerf.

Thieme H., Die Ehescheidung Heinrichs VIII. und die europäischen Universitäten. Vortrag (Juristische Studiengesellschaft Karlsruhe 31). 8° (23 S.). Karlsruhe 1957, Müller. DM 1.80.

Tolédano A., L'Anglicanisme (Je sais — je crois 138). 8° (137 S.). Paris 1957, Fayard. fFr 300.—.

Le Troquer R., P. S. S., Homme, qui suis-je? Essai d'anthropologie chrétienne (Je sais — je crois 31). 8° (122 S.). Paris 1957, Fayard. fFr 300.—.

Vagaggini C., Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale. 8° (746 S.). Roma 1957, Edizioni Paoline. L 2800.—.

Vecchi A., Il libro che il Muratori non scrisse sulla riforma del Clero. (S.-A. aus: Atti e Memorie della Deputazione di storia patria X/1958). 8° (19 S.). Modena 1958, Artioli.

Volk H., Christus und Maria. Dogmatische Grundlagen der marianischen Frömmigkeit, 2., durchges. Aufl. 8° (44 S.). Münster 1958, Aschendorff. DM 2.40.

Volk H., Schöpfungsglaube und Entwicklung. 2. durchges. Aufl. 8° (24 S.). Münster 1958, Aschendorff. DM 1.90.

Wagner J., Erneuerung der Liturgie aus dem Geiste der Seelsorge unter Pius XII. Akten des Ersten Internationalen Pastoralliturgischen Kongresses zu Assisi. Deutsche Ausgabe. 8° (362 S.). Trier 1957, Paulinus-Verl. DM 14.80.

Wright J. H., S. J., The order of the Universe in the theology of St. Thomas (Analecta Gregoriana 89). 8° (VII u. 223 S.). Romae 1957, Univ. Gregoriana. $ 3.50.

Zimmermann A. F., S. V. D., „Overpopulation". A study of papal teachings on the problem with special reference to Japan. A dissertation. 8° (XV u. 327 S.). Washington 1957, Catholic University of America. $ 4.—.

Zumkeller A., O. E. S. A., Hermann v. Schildesche O. E. S. A. Zur 600. Wiederkehr seines Todestages (Cassiciacum 14). 8° (130 S.). Würzburg 1957, Augustinus-Verl. DM 5.80.

REGISTER ZUM JAHRGANG 79 (1957)

Autorennamen sind *kursiv* gedruckt. — r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert oder angezeigt

Altes Testament, Neuersch. 352ff
Ameri H. r 102
Amiot Fr. r 378
Andrieu M. r 372
Anselm von Canterbury r 95
Antenna crucis, Abh. *Rahner H.* 129
Arnold Fr. X. r 369
Ashby W. R. r 228
Aspects de la dialectique r 221
Aszetik und Mystik, Neuersch. 248ff
Augustinus, Lehre über das Wesen der Erbsünde, Abh. *Staffner* 385

Balić C. r 102
Balthasar H. Urs v. r 251
Barth A. r 112
Bauer J. B., Kl. B.: Ad liberandum susceptus hominem 87; Lepusculus Domini 457
Baumann R. r 247
Baumstark A. r 348
Beau de Loménie E. r 499
Beil A. r 380
Berbuir E. r 245
Bericht der Weltvereinigung für psych. Hygiene r 361
Bertsch A. r 360
Beumer J. r 245
Biser E. r 247
Björkman U. r 374
Blazovich A. r 118
Blondel M. r 221
Böhi A. r 367
Böhm A. r 124
Bonsirven J. r 235
Bridge, The r 240
Brinktrine J. r 96
Broutin P. r 369
Brück A. Ph. r 493
Brummet J. r 115
Buber M. r 357
Bußprivilegien, Zum Streit um die B. der Mendikantenorden, Abh. *Hödl* 170

Canisius, Petrus C. und Paulus Hoffaeus, Abh. *Schneider* 304
Centenario de la Inmaculada r 103
Chary Th. r 345
Classen P. r 95
Colling A. r 381
Corbett J. A. r 370
Coreth E., Abh.: Vom Ich zum absoluten Sein 257; Neuersch. 220ff. 225. 229f
Corte N. r 106
Cristiani L. r 243. 247
Croce W., Neuersch. 109ff
Crouzel H. r 486

Dabrowski E. r 233
Dander Fr., Neuersch. 96. 98. 101. 106f
Daniel-Rops r 239
Demske M., Neuersch. 224
Dessauer Fr. r 227
Deuerlein E. r 498
Didier G. r 238
Diemer A. r 225
Di Monda A. M. r 107
Dörpinghaus P. r 484
Dogmatik und Dogmengeschichte, Neuersch. 94ff
Dondeyne A. r 368
Drees Cl. r 109
Dyer G. J. r 97

Ellard G. r 373. 378
Emonds H. r 377
Engel J. r 120
Enkainia r 377
Ernährung, Die Grundlagen unserer E. r 362
Ève, La Nouvelle E. r 100
Eynde D. van den r 95
Eynde O. van den r 95

Falk H. r 124
Faßbinder N. r 113
Feckes C. r 101
Fehringer A. r 502
Felderer J., Rez. *Mulert-Schott* 216; Neuersch. 106. 245. 248. 252
Fellermeier J. r 366
Fischer J. r 363
Fischer J. A. r 108
Frank-Duquesne A. r 97

Gabriel A. L. r 108
Gaechter P., Rez. *Dörpinghaus* 484; Neuersch. 231f. 235ff. 240f
Galot J. r 98
Gegenwartsfragen der Psychiatrie r 360
Gelin A. r 356
Gerbert G. r 114
Gerhohus Praepositus r 95
Gesundheit, Die Bedrohung unserer G. r 362
Gickler D. M. r 106
Gilby Th. r 364
Giner R. r 122
Glasenapp H. r 242
Gnilka J. r 237
Goldbrunner J. r 112
Gonsette J. r 223
Gordon C. H. r 353
Gott, Mensch, Universum r 228
Grabmann M. r 223
Grass N. r 496
Greinacher N. r 118
Grießer Br. r 373
Grill S. r 234
Grillmeier A. r 488
Guerra (de) Lazpiur I. r 102
Gummersbach J. r 89
Gutwenger E., Rez. *Haubst* 90; Neuersch. 95ff. 108. 224
Gutzwiller R., Neuersch. 115

Hadriga Fr. r 110
Hänggi A. r 491
Häring B. r 117
Hamburger Jahrbuch r 119
Harkácsi Stephan, ein ungarischer Bischof in Avignon, Kl. B. *Juhász* 79
Hartmann A. r 496
Hartmann Pr. r 98
Haubst R. r 90

Healy E. F. r 229
Hebdomada Sancta r 374
Heilige Schrift, Die H. S. des A. und N. T. r 359
Heinzel G., Neuersch. 496ff
Helander S. r 375
Hessen J. r 225
Hildebrand D. v. r 116
Hödl L., Abh.: Zum Streit um die Bußprivilegien der Mendikantenorden 170
Hoeres W. r 220
Hofbauer J., Rez. *Chary* 345; Neuersch. 352ff
Hophan O. r 250
Horatczuk M. r 252
Hünermann W. r 113f

Imschoot P. van r 355

Jansen F. r 363
Jantke C. r 118
Jantsch Fr. r 114
Jordan P. r 214
Josaphat Hieromartyr r 250
Juhász K., Kl. B.: Ein ungarischer Bischof in Avignon 79; Lukas von Orév 331
Jungmann J. A., Abh.: Der liturgische Wochenzyklus 45; Rez. *Baumstark* 348; Neuersch. 108. 368ff

Katechetik und Homiletik, Neuersch. 108ff
Keel A., Neuersch. 232
Kirche und Kommunismus r 124
Klein Fr. r 365
Knox R. r 236
Koch W. r 118
Kögl J. r 495
König Fr. r 241
Kremer J. r 237
Krings H. r 219

Lais H. r 245
Lakner F., Rez. *Pohle-Gummersbach* 89; Neuersch. 94f. 98ff. 250
Landgraf A. M., Abh.: Zum Werden der Theologie des 12. Jh. 417; r 94
Lang A. P. r 370
Lebret L. J. r 231
Lecler J. r 497
Lemoine D. R. r 500
Lenhart L. r 376
Lentner L. r 110
Lenz H. r 499
Léon-Dufour X. r 233
Lepusculus Domini, Kl. B. *Bauer* 457
Libri Carolini, Die L. C. und ihre Stellung zum Bild, Kl. B. *Schade* 69
Liener J. r 366
Link E. r 230
Lippert P. r 246
Liturgica r 377
Liturgik, Neuersch. 370ff
Löbmann B. r 503
Lucchesi Palli E., Rez. *Grillmeier* 488
Lukas von Orév, Kl. B. *Juhász* 331
Lukasevangelium (das) r 232

Maaß F., Kl. B.: Maria Theresia und der Josephinismus 201; Neuersch. 490ff
Maceina At. r 105
Manoir H. du r 99
Marcel G. r 227
Maria r 99
Maria Theresia und der Josephinismus, Kl. B. *Maaß* 201
May G. r 503
Mayr I. r 252
Mc Glynn R. H. r 97
Mc Kenzie J. L. r 356
Meier L., Kl. B.: Die Firmungslehre des Kilian Stetzing 190
Meinertz M. r 241
Merell J. r 234
Metz J. B., Neuersch. 219
Meyer H. B., Neuersch. 373
Michonneau G. r 367
Miko N., Kl. B.: Das Ringen um die kirchliche Union im ukrainisch-weißrussischen Raum 467
Miller J., Neuersch. 360f. 363ff. 367f
Missale Francorum r 371
Mitterer A. r 226
Mohlberg L. C. r 371
Monin A. r 251
Moral- und Pastoraltheologie, Neuersch. 360ff
Moraldi L. r 356
Muck H., Neuersch. 496
Mühlen H. r 224
Müller G. r 501
Müller J. r 248
Müller-Eckhard H. r 364
Mulert H.-Schott E. r 216
Murböck J. r 246
Murphy J. L. r 379

Nabuco J. r 380
Naumann V., Neuersch. 248. 251f
Nédoncelle M. r 222
Nestle E. r 231
Neues Testament, Neuersch. 231ff.
Neuner J., Neuersch. 242
New Testament Abstracts r 240
Newman J. H. r 101
Noth M. r 358
Novum Testamentum graece r 231

O'Brien J. A. r 364
Ohm Th. r 248
O'Neil Ch. J. r 224
Orbe A. r 239
Ostern in Tirol r 375

Padberg R. r 109
Pechhacker A., Kl. B.: Wassein und Dasein in ihrem Gehalt 336
Peil R. r 111
Perrin H. r 123
Petersdorff E. v. r 104
Pfeil H. r 219
Philosophie, Neuersch. 219ff
Pies O. r 252
Pilz J. Chr., Neuersch. 362. 365f
Pohl H., Rez. *Jordan* 214; Neuersch. 226ff. 241. 249f. 368. 381
Pohle J.-Gummersbach J. r 89
Pohlmann C. 115
Politus A. C. r 490

Quinzaine Pascale r 381

Rahner H., Abh.: Die ‚Anwendung der Sinne' in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius 434; Rez. *Crouzel* 486; r 251
Rahner K., Abh.: Zur Theologie des Todes 1
Regatillo E. F. r 500
Religionswissenschaft u. Fundamentaltheologie, Neuersch. 241 f
Rennhofer Fr. r 492
Restel Br., Neuersch. 251
Rétif A. r 243
Ricciotti G. r 354
Riedinger U. r 241
Rijmersdael A. r 95
Rilliet J. r 247
Roegele O. r 499
Rösch C. r 232
Rossi G. F. r 96
Roth H. r 246
Rückert G. r 494

Santos Otero A. de r 243
Schade H., Kl. B.: Die Libri Carolini und ihre Stellung zum Bild 69
Schaper E. r 235
Scharmann Th. r 121
Schasching J., Rez. *Sorokin* 346; r 121; Neuersch. 116 ff. 230 f
Schedl Cl. r 352
Scheeben M. J. r 94
Schelke K. H. r 235
Schiffers N. r 244
Schilling O. r 356
Schindler J. A. r 249
Schlagenhaufen Fl., Neuersch. 241 ff. 368
Schlier H. r 237
Schmidt H. r 374
Schmidt Ph. r 243
Schmitt Fr. S. r 95
Schneider B., Abh.: Petrus Canisius und Paulus Hoffaeus 304
Schott E. r 216
Schreiber G. r 380
Schürmann H. r 115
Schwendemann J. r 368
Sint J., Neuersch. 233 ff. 238 ff
Sissulak F., Neuersch. 490
Smith G. r 229
Sölch G. M. r 373
Solzbacher J. r 113
Sonntag, Der christliche S. r 368
Sorokin P. r 346
Sozialwissenschaft, Neuersch. 116 ff
Soziologie r 117
Staffner H., Abh.: Die Lehre des hl. Augustinus über das Wesen der Erbsünde 385
Steinmann J. r 239
Stetzing, Die Firmungslehre des Kilian St., Kl. B. *Meier* 190
Stöger A. r 239
Suavet Th. r 231
Sullivan Fr. A. r 98
Szalay H. r 495

Ter Reegen O. F. r 376
Theologie, Zum Werden der Th. des 12. Jh., Abh. *Landgraf* 417
Thibeaud H. r 230
Thibon G. r 364
Tod, Zur Theologie des T., Abh. *Rahner K.* 1
Trese L. r 368
Trusen W. r 490
Tyciak J. r 355

Umberg J. B., Neuersch. 380
Union, Das Ringen um die kirchliche U. im ukrainisch-weißrussischen Raum, Kl. B. *Miko* 467

Vecsey J. r 368
Veit L. A. r 376
Vermeulen A. J. r 379
Vetus Latina r 232
Vittonatto G. r 354
Volk H. r 364

Walkenbach A. r 243
Walter E. r 106
Walther G. r 248
Welykyj A. G. r 492
Wikenhauser A. r 236
Wochenzyklus, Der liturgische W., Abh. *Jungmann* 45

Zalba M. r 500
Zeller H., Neuersch. 245 ff
Ziegler J. G. r 502

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

79. BAND 1957 1. HEFT

VERLAG HERDER WIEN

INHALT DES 1. HEFTES 1957 (79. JAHRGANG)

Karl Rahner, Zur Theologie des Todes . . . . . 1—44

J. A. Jungmann, Der liturgische Wochenzyklus . . 45—68

H. Schade, Die Libri Carolini und ihre Stellung zum Bild . . . . . 69—78

K. Juhász, Ein ungarischer Bischof in Avignon . . . 79—86

J. B. Bauer, Ad liberandum suscepturus hominem . 87—88

REZENSIONEN

J. Pohle-J. Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik II (F. Lakner) . . . . . 89—90

R. Haubst, Die Christologie des Nikolaus von Kues (E. Gutwenger) . . . . . 90—93

NEUERSCHEINUNGEN

Dogmatik und Dogmengeschichte: Scheeben, *Landgraf*, Anselm v. Canterbury, Gerhoh v. Reichersberg, *Rossi*, *Brinktrine*, *Frank-Duquesne*, *Dyer*, *McGlynn*, *Sullivan*, *Galot*, *Hartmann*, Maria III. IV., La Nouvelle Eve, *Feckes*, Newman, *Balić*, *Ameri*, *de Guerra Lazpiur*, Centenario de la Inmaculada, *v. Petersdorff*, *Maceina*, *Corte*, *Walter*, *Gickler*, *di Monda*, *Fischer* . . . . . 94—108

Katechetik und Homiletik. *Gabriel*, *Drees*, *Padberg*, *Lentner*, *Hadriga*, *Peil*, *Barth*, *Goldbrunner*, *Faßbinder*, *Solzbacher*, *Hünermann*, *Jantsch*, *Gerbert*, *Brummet*, *Pohlmann*, *Schürmann* . . . . . 108—116

Sozialwissenschaft: *v. Hildebrand*, Soziologie, *Häring*, *Blazovich*, *Greinacher*, *Koch*, *Jantke*, Hamburger Jahrbuch, *Engel*, *Scharmann*, *Schasching*, *Giner*, *Perrin*, *Böhm*, Kirche u. Kommunismus . . . . . 116—124

Büchereinlauf . . . . . 125—128

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh) erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band. Eine Zusammenlegung von Heften bleibt aus zeitbedingten Gründen vorbehalten. — Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Innsbruck. Hauptschriftleiter (verantwortlich): Josef A. Jungmann, Innsbruck, Siligasse 8. — Eigentümer und Verlag: Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33. — Alle Rechte vorbehalten. — Printed in Austria. Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck, Innrain 27. — Bezugspreise: Einzelheft S 38.—, DM 7.50; Jahresabonnement S 140.—, DM 28.—, alles zuzüglich Versandgebühr. — Anzeigenannahme durch den Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33. — Lieferung durch den Buchhandel.

Zahlungen erbeten:

a) im Inland: Herder & Co., Wien, Postsparkassenkonto Wien 192455 (Verlagskonto)
b) Schweiz: Postscheckkonto Zürich VIII/3705
c) übriges Ausland: durch Banküberweisung auf Girokonto 777 bei der österr. Nationalbank, Wien oder mittels internationaler Postanweisung auf Postsparkassenkonto Wien Nr. 192455 (Verlagskonto)

Manuskripte und Zuschriften bezüglich des Inhaltes der Zeitschrift und Besprechungsexemplare sind an die Schriftleitung, J. A. Jungmann, Innsbruck, Siligasse 8, zu richten.